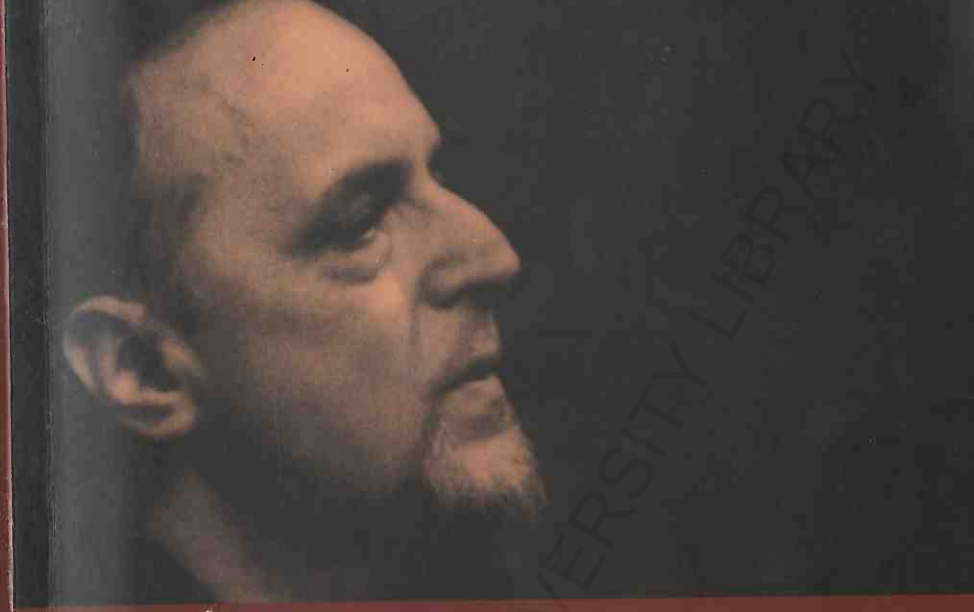

ANDRÉ SCRIMA

EXPERIENȚA SPIRITUALĂ ȘI LIMBAJELE EI

HUMANITAS

II 397.913

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
F 397.913

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EXPERIENȚA SPIRITUALĂ ȘI LIMBAJELE EI

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANDRÉ SCRIMA (1925, Gheorghieni–2000, București). Monah, membru al Grupului de la Antim („Rugul Aprins"), arhimandrit al Patriarhatului Ecumenic de la Constantinopol, reprezentant personal al Patriarhului ecumenic Athenagoras la Conciliul Vatican II (1963–1965); membru și inspirator, din 1959, al comunității monastice ortodoxe de la Deir-al-Harf, Liban. Studii, la București, de filozofie, matematică și teologie; între 1957 și 1959, e doctorand la Benares, India, cu o teză despre *The Ultimate, its Methodological and Epistemological Connotation According to Advaita-Vedanta*. Profesor de filozofie și de științe religioase la Universitatea Catolică Saint-Joseph, Beirut (1968–1989), și la Universitatea Maronită Saint-Esprit, Kaslik, Liban. A fost membru al Academiei Internaționale de Științe Religioase și Filozofie a Științei de la Bruxelles și Senior Fellow al Colegiului „Noua Europă" – Institut de Studii Avansate, București. **Scrieri (selecție):** „L'Avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine" (*Istina*, 1958, nr. 3–4, Paris), „Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite" și „Les Roumains et le Mont Athos" (în volumul *Le Millénaire du Mont Athos, 963–1963. Études et mélanges*, II, 1965, Chevetogne). În *Archivio di Filosofia, diretto da Enrico Castelli*. Istituto di Studi Filosofici, Roma: „Le Mythe et l'épiphanie de l'indicible" (1966), „Le Nom-Lieu de Dieu" (1969), „L'Infaillibilité: inscription conceptuelle et destinée eschatologique" (1970). „The Hesychastic Tradition: an Orthodox-Christian Way of Contemplation" (în volumul *Contemplation and Action in World Religions*. A Rothko Chapel Book, 1977–1978, Houston). În revista *Hermès*, Paris: „La Tradition du père spirituel dans l'Église d'Orient" (1966–1967) și „L'Apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien" (1970). Volume postume: *Intersignes*. À la mémoire du Père André Scrima, textes rassemblés et présentés par le Père Augustin Dupré la Tour, S.I. et le Docteur Hisham Nashabé, Université Saint-Joseph, Institut d'Études Islamo-Chrétiennes, Beirut, 2005, *Passion et résurrection selon Saint Jean*, édition préparée et préfacée par Anca Vasiliu, Éditions Anne Sigier, Québec, 2007.

Volume publicate în România: *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, București, 1996 (2000); *Comentariu la Evanghelia după Ioan (partea a doua)*, Humanitas, 2003; *Despre isihasm*, Humanitas, 2003; *Teme ecumenice*, Humanitas, 2004; *O gândire fără țărmuri*. Lucrările colocviului dedicat lui André Scrima, organizat de Colegiul „Noua Europă" – Institut de Studii Avansate și de Institutul „Ludwig Boltzmann" pentru Studiul Problemelor Religioase ale Integrării Europene, București, 24 ianuarie 2004, București, 2005; *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnal de conciliu*, Anastasia, 2004; *Antropologia apofatică*, Humanitas, 2005; *Biserica liturgică*, Humanitas, 2005; *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, 2008; *Ortodoxia și încercarea comunismului*, Humanitas, 2008.

BCU IAȘI

ANDRÉ SCRIMA
EXPERIENȚA SPIRITUALĂ ȘI LIMBAJELE EI

509423

Volum îngrijit de
ANCA MANOLESCU în colaborare cu RADU BERCEA

Cuvânt înainte de
ANCA MANOLESCU

Traducere din franceză și engleză și note de
ANCA MANOLESCU

438988
B.C.U. IAȘI
ALE

HUMANITAS
BUCUREȘTI

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Seria de autor André Scrima publică textele aflate în „Fondul André Scrima" de la Colegiul „Noua Europă" din București. Ea apare sub egida unui comitet de editare format din: Anca Manolescu (coordonator de serie), Vlad Alexandrescu, Radu Bercea, Virgil Ciomoș, Daniela Jalobeanu, Horia-Roman Patapievici, Andrei Pleșu.

Coperta
GABI DUMITRU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SCRIMA, ANDRÉ
Experiența spirituală și limbajele ei / André Scrima; pref., trad., ed.: Anca Manolescu; ed.: Radu Bercea. – București: Humanitas, 2008
ISBN 978-973-50-1915-0

I. Manolescu, Anca (pref.; trad.; ed.)
II. Bercea, Radu (ed.)

2

© HUMANITAS, 2008

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

6. IAN. 2009

O METODĂ DE STUDIERE A EXPERIENȚEI SPIRITUALE

Tema experienței spirituale îl pune pe cercetător în fața unei fertile tensiuni. Într-o primă instanță, tema se referă la evenimente foarte personale, la peripețiile intime, secrete și, la limită, incomunicabile ale *individului* în specificitatea lui irepetabilă. Cum poate fi abordat academic, obiectiv, metodic un asemenea material? Există, evident, strategia de a sistematiza o sumă mai mare ori mai mică de relatări sau mărturii, bine contextualizate cultural și istoric, pentru a le găsi invariantele și clasifica demersurile, pentru a desena structura psihologică și socială care le susține sau, poate, le zămislește. Dar procedând astfel, studiul ar rata tocmai specificitatea experienței spirituale și culminația ei. Fiindcă rațiunea unei asemenea experiențe constă în nemărginita depășire a nivelului individual, în actualizarea interioară a tuturor treptelor realului, într-o realizare personală a trans-personalului. Pornită de pe relieful particular și accidentat al individului, ea străbate și se împlinește în domeniul universalului, în participarea ființei la posibilitățile Unului divin și chiar la Realul ultim. A te asimila lui Christos, a ținti spre starea de „buddhaitate", a realiza „Identitatea supremă" (noțiune a esoterismului islamic) sau a trăi laolaltă cu zeii în cunoaștere, cum sună, în *Phaidon*, speranța filozofică a lui Socrate: iată orizontul experiențelor spirituale. Ținta lor este „Omul desăvârșit", „Omul universal", adică starea celui care acoperă întreg realul, care poate îmbrăca toate formele individuale și asuma orice treaptă a existenței, fiindcă le-a integrat pe toate și e liber de toate.

Cum poate, așadar, prinde studiul componenta individuală și ținta trans-individuală ale experienței spirituale, subiectivitatea umană care o găzduiește și orizontul obiectiv al împlinirii ei? Pe

urmă, cum pot fi respectate specificitatea fiecărei tradiții în tratarea temei și totodată caracterul universal al domeniului spre care tinde, în toate tradițiile, această experiență? În sfârșit: cum poate îmbina studiul datoria de rigoare a disciplinelor academice și interpretarea participativă, creatoare, din interior, a datelor invocate? Textele adunate în acest volum ne dau un convingător răspuns.

André Scrima are, de altfel, un profil dintre cele mai potrivite pentru a acoperi dimensiunile, în fertilă tensiune, ale unei atare cercetări. Profesor de studiu comparativ al religiilor și de filozofia religiei, el socotește că intelectualul adevărat participă nu numai la producția și la gestiunea bunurilor Spiritului, ci la celebrarea Spiritului, la deschiderile lui cele mai vaste. Monah ortodox și călător spiritual, el consideră că rigoarea științifică, atitudinea critică, investigația acurată susțin și pregătesc uimirea în fața căreia Sensul își desfoliază sensurile.

Cursurile privind „Experiența spirituală și limbajul ei", ținute în anii 1977–1979 la Universitatea Saint-Joseph, Beirut, Liban, propun tematizarea experienței spirituale după o structură care ia în seamă întreaga aventură divino-umană a cunoașterii, a limbajului și a realizării spirituale. Globalitatea abordării: iată un prim element remarcabil al cercetării și al expunerii. Capitolul I („Poarta" și „simbolismul porții") dezvoltă tematica vadurilor între niveluri diferite de existență, micro- și macrocosmice, precum și a intrării umane în câmpul unei experiențe pe care numai divinul o poate suscita, deschide. E astfel pregătită totodată intrarea auditorilor într-o atitudine adecvată obiectului de studiu. Capitolul II („Revelația") se referă la materia însăși pe care se aplică experiența spirituală, la elementul care constituie chiar condiția ei de posibilitate. Livrările de sine ale divinului pentru a fi urmat în interioritatea lui cea mai adâncă, limbajele în care El se face cunoscut pentru a fi sesizat în de-necuprinsul lui țin de momentul Său ofensiv, corelativ receptivității umane. Al treilea capitol se ocupă de răspunsul uman la această ofertă, de mobilizarea umanului, de itineranță, de parcurgerea ascendentă a căii pe care divinul a descins. În sfârșit, ultimul capitol („Locuri și semne") vorbește despre

reperele drumului spiritual, despre metodele de înaintare și de trecere de la un nivel al drumului la altul. Încheierea o face, într-o nelimitată deschidere, frumoasa temă – atât de proprie unor Grigore de Nyssa și Nicolaus Cusanus – a divinului ca *limită mobilizatoare*, care atrage umanul spre Sine și îl poartă dincolo de orice limitare.

Tipul de materiale și de fapte utilizate în cercetare constituie a doua trăsătură remarcabilă a expunerii. Nu se pornește de la narațiuni de experiențe, oricât de spirituale, nu se pornește de la palierul individual al tematicii. Se pornește de la nucleul trans-omenesc al fiecărei tradiții, de la Textul ei fondator. Scripturile tradițiilor sunt, în principal, cele interogate și studiate în condiția, textul și textura lor. Pentru adeptul unei religii, Cartea oferă într-adevăr varianta exemplară a realului, norma lui, referința transcendentă față de care individualul se conformează, pe care el o *urmează*, mai ales. A urma Cartea, în toate sensurile expresiei, a o urma dincolo de ea însăși, în Autorul ei, înseamnă, pentru om, extensie pe verticală, ieșire din limitele condiției lui curente, experiență a universalului.

Cursurile acestea despre experiența spirituală revin, s-ar putea spune cu îndreptățire, la o hermeneutică a Scripturilor, la adâncirea în palierele lor de sens, la metodica lor scrutare. André Scrima invocă, evident, și alte categorii de date spirituale ori culturale, unele foarte vechi, altele foarte recente și nu neapărat religioase, dar materia principală de studiu rămâne Textul, „organismul" lui compus din literă și valoare numerică, animat de Duh.

În consonanță cu o atitudine tradițională bine reprezentată, André Scrima consideră că una dintre aventurile spirituale cele mai riguroase, mai ample și mai bine ghidate este cea hermeneutică: pătrunderea în spațiul Textului, în structurile lui de adâncime, depistarea și urmărirea traseelor lui de sens. Nu altceva spunea Origen, lansat într-o pasionată vânătoare în care Logosul e în același timp „călăuză" și „vânat", determinând intelectul la salturi pe niveluri din ce în ce mai subtile de înțelegere.[1] Nu altceva spunea Rupert

[1] „Când îmi dau seama ce dificilă e căutarea sensurilor acestui cuvânt al Scripturii, aș crede că mă aflu într-o încercare asemănătoare cu a omului

din Deutz, exeget medieval care asemuia efortul hermeneutic luptei lui Iacob cu îngerul, din care umanul iese amplificat, transformat, identificat cu Sensul dobândit.[2] Cât despre celebra anecdotă talmudică, citată de André Scrima, despre cei patru învățați care au pătruns în PaRDeS, în ținutul sensurilor Torei, ea avertizează asupra pericolelor implicate de confruntarea contemplativă, extatică cu aceste sensuri. Pe cel nepregătit ele îl pot rătăci ori ucide. Ca din orice aventură mistică, doar cel calificat iese „în pace", locuit de Prezența divină.[3] Pentru Ibn Arabī (secolele al XII-lea–al XIII-lea), autoritate doctrinară a sufismului, Coranul e asemenea unui „ocean fără țărmuri", în ale cărui sensuri de adâncime doar hermeneutul experimentat se poate risca; cel de rând e mai potrivit să se țină aproape de țărmul literei.[4] Însă pentru Origen, Rabi Akiva sau Ibn Arabī, Textul e totuna cu înțelepciunea lui Dumnezeu, un „ocean de mister", pe care coaja individualității, „barca" hermeneutului, se sparge curând[5], iar el se cufundă în nivelurile universale ale acestei înțelepciuni și li se asimilează. A te situa potrivit față de Textul sacru, spunea Andrei Pleșu, înseamnă a-i recunoaște stranietatea,

---

care, urmărind vânatul, înaintează mulțumită unui simț subtil... Dibuind locul în care prada a trecut, dintr-un salt, pe altă pistă, vânătorul o urmărește cu și mai multă ardoare, mai întărit în nădejdea de a-și atinge prada, mai sigur din pricina consistenței urmei" (Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor* III, 14, 1).

[2] *Cf.* Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, vol. III, Cerf-Desclée de Brouwer, Paris, 1993, pp. 233–234.

[3] „Această narațiune ilustrează convingător faptul că este vorba despre experiențe spirituale dobândite pe calea contemplației și a extazului. Simeon b. Azzai «a văzut și a murit»; Ben Zoma «a văzut și a fost zdrobit» (mental); Elișa b. Avuagah a părăsit iudaismul rabinic și «a tăiat mlădițele»... ; numai Rabi Akiva «a intrat în pace și a ieșit în pace» sau, potrivit altei versiuni, «a urcat în pace și a coborât în pace»" (G. Scholem, *La Kabbale*, Gallimard, Paris, 2005, p. 59).

[4] *Cf.* Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivages. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, Seuil, Paris, 1992.

[5] „Da, mergi și vestește-mi prietenii că am plecat în largul mării și că barca mea se sparge!" (Hallāj, *Muqatta'a* 56, în Husayn Mansūr Hallāj, *Dīwān*, traduit et présenté par Louis Massignon, Seuil, Paris, 1981, p. 115).

a o intensifica prin efort hermeneutic, a intra în dezbatere cu Autorul lui non-uman.[6]

Asociind experiența spirituală cu interpretarea Textului sacru, André Scrima situează net tematica celei dintâi dincolo de nivelul psihologic al unor trăiri individuale, limitate la afectivitate sau morală; o situează în mediul ei propriu, ca acces la realități de ordin *universal*. Metodologic vorbind, această calitate este subliniată, pledată, ilustrată printr-o strategie suplimentară de cercetare, și anume printr-o abordare constant comparativă a datelor spirituale. Dar nu e vorba aici numai de un procedeu îngăduit de ceea ce e general uman, de postulatul unor forme mentale și comportamente comune tuturor tradițiilor, întregii umanități. Însuși obiectul de studiu cere, în acest caz, demersul comparativ. De vreme ce vizează universalul, experiența spirituală nu e mărginită de particularitățile tradiției în care e situată, nu se limitează la „individualitatea" exterioară a acesteia din urmă. Atinge, dimpotrivă, un nivel unde tradițiile își recunosc – tocmai „experimental" – convergența spre același pol transcendent. Comparativismul practicat de André Scrima stă într-un orizont al convergenței religiilor.

Ca atare, metoda lui de studiu și de interpretare e caracterizată, o spuneam altundeva, de *ospitalitatea hermeneutică*.[7] Pentru a stabili un nucleu tematic, pentru a-l ilustra și eventual demonstra, el recurge la relevarea afinităților între datele unor tradiții diferite, la balizarea unui spațiu de sens cu ajutorul unor materiale concordante aparținând diverselor culturi spirituale. Ipoteza sa de lucru este că tradițiile spun fiecare *altfel* un *Același*. De aceea, a recupera evantaiul diferitelor formulări, a le pune în lumină specificitatea, pe de o parte, convergența, pe de alta, înseamnă a aproxima mai

[6] „Un text scripturar e bine citit atunci când el îți devine, în final, cordialmente «străin», când ordinea curentă a ideilor și a experiențelor nu te mai ajută să-l asumi. A fi «familiar» cu un astfel de text e a fi receptiv la ceea ce el ascunde, a învăța să trăiești cu stranietatea lui." (Andrei Pleșu, „Lupta lui Iacob cu îngerul", *Despre îngeri*, Humanitas, București, 2003, p. 233).

[7] Anca Manolescu, „Ospitalitatea ca metodă hermeneutică", *Europa și întâlnirea religiilor*, Polirom, Iași, 2005, pp. 192–198.

B.C.U. "M. EMINESCU" IASI

strâns atât misterul, cât și logica manifestărilor divinului. Misterul lui, fiindcă nici o manifestare nu îl epuizează, ci conduce spre ascunsul lui nelimitat; logica manifestărilor sale, fiindcă ele constituie, toate, „dimensiunile" planului divin desfășurat între geneză și eschaton.[8]

Practicând o asemenea ospitalitate hermeneutică – la întâlnirea dintre comparativismul științelor academice ale religiei și evidența intelectuală a convergenței tradițiilor –, André Scrima este un cercetător în același timp obiectiv și angajat spiritual. Obiectiv fiind, tratează toate revelațiile și textele sacre pe care le invocă în calitatea lor proprie, de expresii ale Autorului transcendent. Angajat spiritual fiind, el subliniază apăsat „radicalitatea" revelației christice, excepționalitatea ei. Asistăm, așadar, la pledarea și la *asumarea* convergenței religiilor din perspectivă *christică*. Nu aș spune din perspectivă doar „creștină", fiindcă nici o clipă atitudinea autorului nu este una de tip „inclusivist". Nici o clipă tradiția creștină nu e înfățișată drept cuprinzându-le pe celelalte, încununându-le, subordonându-și-le. Christos este, însă, pentru un creștin, însuși Universalul întrupat, cel care recuperează toate limitările umane, întreg particularul, pentru a le reconduce spre locul Lui propriu. El este, așadar, pentru un creștin, operatorul însuși al convergenței tradițiilor și Polul (trans)vizibil al acestei convergențe, Fața abisului divin în care toate se împlinesc. Convergența tradițiilor spirituale nu poate fi cu adevărat sesizată decât înaintând efectiv pe vectorul uneia dintre ele, fiind orientat, atras, amplificat în cunoaștere de Limita ei transcendentă. Ea este cea care îl deschide pe călător sau pe cercetător spre „unitatea transcendentă a religiilor". Simone Weil spunea: „A concepe identitatea diverselor tradiții nu apropiindu-le prin ceea ce ele au în comun, ci sesizând esența a ceea ce fiecare din ele are drept specific. E aceeași esență."[9]

---

[8] *Cf.* André Scrima, „Ierusalim: reflexii asupra unei cetăți «unice și universale» pentru tradițiile monoteiste", *Teme ecumenice*, Humanitas, București, 2004, pp. 39–40.

[9] *Cahiers, apud* D. Raper, „Les Modèles de religion et la notion de vérité", *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, communications groupées par G. Kahn, Aubier-Montaigne, Paris, 1978, p. 66.

*

Când, în *Phaidon*, Socrate face un ultim demers pentru a-și pleda/demonstra convingerea privind nemurirea sufletului, el îi cere lui Cebes învoirea de a-și povesti propria experiență de căutare a adevărului, propria experiență intelectuală și spirituală, ce stă tocmai, în acea clipă, să treacă, prin moarte, pe o nouă treaptă. Într-o primă etapă, care l-a dezamăgit, Socrate a vizitat mai cu seamă doctrine care susțineau o cauzalitate de tip material, secund, exterior; investigația e desemnată aici prin termenul *skepsis*. Apoi, el pornește singur la drum, pentru ca, pe temeiul unei declarații a lui Anaxagoras, să dezvolte cercetarea unei cauzalități comandate de *nous*, de Spirit. Pentru această „a doua navigare", căreia îi subliniază astfel specificitatea, Socrate folosește termenul *methodos*, o metodă de a călători, nu fără riscuri, pe firul raționamentelor, ceea ce poate pregăti ființa pentru revelația filozofică și pentru experiența ultimă a adevărului. Iată ce desfășoară Socrate în preajma morții sale, mai mult în beneficiul prietenilor săi decât al lui însuși: o metodă de studiu având drept scop ultim ceva ce ține de tematica experienței spirituale, anume condiția, muritoare sau nemuritoare, a sufletului. Dar nu sufletul individual interesează aici, ci dobândirea unei cunoașteri trans-personale. Și nu maestrul sau cercetătorul, în individualitatea lui, este important, susține Socrate. Ceea ce prietenii lui au de deprins de la el este, cum bine se știe, tocmai *metoda* de urmărire a adevărului. Profesorul eficace nu oferă învățăcelului o știință, ci îl deprinde cu o cale de cercetare.

E ceea ce menționează, de asemenea, André Scrima referitor la intenția propriului demers. E limpede că el nu își propune în primul rând acumularea de material și analizarea lui, cât expunerea vibrantă a unei metode de studiu, asimilarea de către auditori a unei „structuri metodologice".[10]

[10] Vezi *infra*, „Experiența spirituală și limbajul ei. Tradiția creștină", paragraf „Melchisedec", și „Două piese de artă tradițională: priviri și descifrare", paragraf „*In memoriam* Dominique De Menil".

S-a observat de altfel ce profil tare și complex au termenul *methodos* și noțiunea de „metodă" în gândirea lui André Scrima. „Metodă" înseamnă, pentru el, „«traseu împreună cu...»... așadar nu rețetă, nu schemă, ci *ceea ce te pune pe cale*. Transformându-mă, o înțeleg; înțelegând-o, ea mă transformă".[11] În accepția aceasta, metoda-*methodos* nu este un instrument deținut de cercetător și aplicat autoritar asupra unei materii de clasificat, de organizat, de stăpânit. Metoda aduce împreună trei termeni: cel ce (își) aplică metoda (cercetătorul, dar și spiritualul însuși), materia la care metoda se aplică (text sacru și experiență spirituală), în sfârșit, o instanță transcendentă ori superioară care dă sens textului și experienței spirituale. Mișcarea proprie *acestei* metode nu este o liniară și autonomă înaintare a cercetătorului, ci e de tipul spiralei. Cercetătorul se lasă format și impregnat de metodă, atingând astfel o altă treaptă a înțelegerii. „Lărgit", amplificat în capacitățile lui de cunoaștere, el înaintează în materia studiată ca pe o hartă deschisă spre zarea celui de al treilea termen, spre Autorul sensului. În fiece etapă a metodei, cercetătorul ori călătorul este „răsucit" ascendent către o altă treaptă din el însuși și devine capabil de o altă treaptă de cunoaștere a realității care dă sens textului și experienței spirituale.

„Omul trebuie să devină pe de-a-ntregul transparent în cercul hermeneutic. Adevărul liber trebuie să răsară și să se dezvolte în spiritul celui care intră în itinerența literei, un adevăr care devine viață adevărată și se răspândește în literă pentru a o face luminoasă, transparentă; la rândul ei, această nouă transparență a literei se dezvoltă în adevăr de viață totală. E o mișcare în spirală, anagogică; redusă doar la caracterul ei epistemologic, la statutul ei de cunoaștere, ea se numește cerc hermeneutic."[12]

Noțiunea de „metodă", astfel înțeleasă, explicitează și face operantă tocmai supoziția centrală pe care se bazează demersul lui André Scrima, anume strânsa asociere între hermeneutica Textului sacru

---

[11] „Epifania în tradiția liturgică bizantină", André Scrima, *Biserica liturgică*, Humanitas, București, 2005, p. 124.

[12] *Cf. infra*, „Experiența spirituală și limbajul său. Creștinism și islam", paragraful „Litera și Duhul".

și experiența spirituală. Nu ne aflăm, așadar, numai în fața unei metode de studiu, ci a unei metode „performative": căci ea contribuie la realizarea a ceea ce studiază.

*

Care este limbajul, care sunt limbajele experienței spirituale? Limbajul textelor sacre, desigur, cel care constituie aici obiectul principal al investigației. Dar, mai larg, limbajul pe care se sprijină (și în care se comunică) experiența spirituală – în universalitatea ei – e simbolismul. Căci el este cel care reflectă realitățile ultime pe fiecare treaptă a existenței, care permite trecerile de la un nivel la altul, care conduce, prin transparența realului manifestat, spre realul profund al lucrurilor, spre inima lor arhetipală. El susține acea *progressio harmonica* invocată de Henry Corbin, care face să vibreze o aceeași temă, un același acord, un același sens pe toată ierarhia treptelor lumii, reconducându-le – pe ele și ființa umană împreună cu ele – către sursa lor.[13] Pe deasupra, simbolismul este un limbaj „ecumenic", împărtășit de toate tradițiile, un limbaj obiectiv (căci cosmosul îi este unul dintre locurile de înscriere), la care omul tuturor tradițiilor participă. El are o universalitate, să spunem, „orizontală" fiindcă aceleași simboluri sunt întrupate specific, dar concordant, în spațiile culturale și spirituale cele mai diferite. El are o universalitate „verticală", fiindcă unește, intim și firesc, simbolul întrupat, particular, concret cu ceea ce el simbolizează, cu realitățile din cerul cerurilor. De aceea, experiența spirituală nu poate avea un limbaj mai potrivit – pentru traseul, ca și pentru împlinirea ei – decât simbolismul.

Iar unul dintre locurile privilegiate unde simbolul e înscris, lucrează, susține experiența spirituală, este constituit de arta sacră. André Scrima anunță deja, drept complement ilustrativ pentru tema cursurilor, referința la elemente de artă sacră, la capacitatea acesteia de a exprima sensuri teologale, de a sprijini călătoriile

[13] H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. II-e éd., Éd. Buchet/Chastel, Paris, 1979, pp. 19, 25.

contemplative și progresiunile liturgice. De aceea, am crezut potrivit să includem în acest volum comentariile autorului asupra unor piese de artă sacră și asupra unor narațiuni tradiționale, texte aflate în continuitate firească, evidentă cu tema cursurilor. Cititorul va constata în ce măsură aceste piese sunt descifrate drept un limbaj propriu, adecvat, călăuzitor pentru metamorfozele spirituale și pentru universalul spre care ele țintesc.

Anca Manolescu

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Tema și titlul acestui volum, reunind materiale destul de diverse, sunt date de două cursuri asupra experienței spirituale. Deși sunt consemnate după notițele auditorilor, am socotit că beneficiul publicării lor este mai important decât scrupulul editorial și reticența de a livra texte nefinalizate sau nerevăzute de autor. Subiectul, în sine, și mai ales perspectiva din care e studiat – îmbinând curajul hermeneutic, altitudinea situării temei și acuratețea științifică a tratării – îndreptățesc din plin, cred, riscul asumat de editori. Iată coordonatele celor două texte care, ca toate cele publicate în seria de autor André Scrima, se păstrează în Fondul André Scrima de la Colegiul „Noua Europă". Institut de Studii Avansate din București.

L'Expérience spirituelle et son langage.
La Tradition chrétienne

Curs susținut în anul academic 1977–1978 la Facultatea de Științe Religioase a Universității Catolice Saint-Joseph, Beirut, Liban, în cadrul Departamentului de studii islamo-creștine. Departamentul, devenit apoi institut, fusese înființat de decanul facultății, părintele Augustin Dupré La Tour S.J., împreună cu profesorul André Scrima, din partea creștină, și de profesorii Yusuf Ibish și Hisham Nashabé, din partea musulmană, pentru a susține colegialitatea academică interconfesională, după rănile și tensiunile primei etape a războiului civil libanez. În 1977–1978, odată cu instalarea provizorie a păcii, departamentul a propus cursuri duble, asigurate de un profesor creștin și de unul musulman, pe o aceeași temă. André Scrima și prietenul său, profesorul Yusuf Ibish, au ținut

expuneri pe tema „Experiența spirituală și limbajul ei"; părintele Augustin Dupré La Tour S.J. și dr. Hisham Nashabé pe tema „Mișcări contemporane de înnoire în islam și creștinism".

Prima pagină a cursului dactilografiat poartă însemnarea: „N.B. Textul cursului a fost redactat după notițe ale studenților. E destinat numai folosirii lui de auditori, orice altă utilizare fiind interzisă. Profesorul care a susținut cursul nu a citit, revăzut sau corectat prezentul text – nici în ansamblu, nici parțial. Ca atare, responsabilitatea lui nu poate fi angajată în nici o calitate privitor la acest text."

L'Expérience spirituelle et son langage.
Christianisme et Islam

Curs ținut în anul academic 1978–1979 în cadrul Departamentului de studii islamo-creștine al Facultății de Științe Religioase de la Universitatea Saint-Joseph, Beirut.

Fotocopia textului a fost oferită Colegiului Noua Europă, București, pentru Fondul André Scrima, de The Menil Collection, Houston, Texas (Menil Archives). Ea era însoțită de o notă manuscrisă adresată de autor doamnei Dominique De Menil: „Text oribil, șchiop, dezgustător chiar... Fragment al unui curs transcris după notițe ale studenților, fără revizuire, fără corectură, constelat de greșeli de gramatică, de ortografie, de mutilări ale sensurilor proprii sau ale termenilor tehnici și chiar de contra-sensuri... Așadar, incomunicabil; și totuși, e de găsit, poate, ceva interesant în el... 17 dec. 1980."

În Fondul André Scrima de la Colegiul Noua Europă se păstrează, de asemenea, notițe manuscrise ale autorului, pregătitoare pentru cele două cursuri. Acolo unde ele precizau sau adăugau elemente semnificative în raport cu expunerea transcrisă, am redat fragmentele în cauză fie între paranteze drepte în text, fie, mai des, în note de subsol sau ca anexe. În această secțiune notele aparțin traducătoarei.

O a doua secțiune a volumului cuprinde comentarii asupra unor piese de artă sacră. Arta sacră, liturgică, spirituală e un domeniu pe care autorul însuși îl menționează drept potrivit pentru a ilustra

problematica experienței spirituale și a limbajului ei. Textele cuprinse aici se leagă, într-un fel sau altul, de colaborarea lui André Scrima, în calitate de consilier științific, cu Fundația De Menil, Houston, Texas. Aceasta își propunea să susțină căutările spirituale ale artei moderne, precum și întâlnirea ecumenică a tradițiilor religioase. Patru dintre texte analizează piese prezente în The Menil Collection și sunt redactate la solicitarea doamnei Dominique De Menil. Fotocopiile textelor inedite au fost oferite Colegiului Noua Europă de The Menil Archives. Secțiunea cuprinde:

Le Problème de l'art sacré: text inedit, datat 12 ianuarie 1990.

A Byzantine Chapel in Houston: text inedit, datat 3 septembrie 1993.

The Iconic Space: text inedit, datat 23 ianuarie 1994.

La Tenture paraguayenne. Regards et réflexion: text inedit, datat 28 martie 1995.

Deux pièces d'art traditionnel. Regards et déchiffrement: text publicat în „*Martor*. Revue d'anthropologie culturelle du Musée du Paysan Roumain", Bucarest, IV/ 1999, pp. 37–54. Cuprinde două studii: *L'Énigme d'une croix espagnole*, text datat 17 ianuarie 1994, *Regards sur une patène byzantine*, text datat martie 1996, *La Colombe de l'Esprit Saint*: text inedit, datat „de Cincizecime".

Volumul se încheie cu comentariul asupra unor narațiuni tradiționale, acestea constituind, asemenea artei sacre, un limbaj adecvat pentru susținerea și formularea experienței spirituale:

Stefan le Grand: du „récit initiatique" au „sanctuaire supérieur". Interlude herméneutique en marge d'un légendaire roumain.

În cursul cercetării mele asupra legendarului românesc al întemeierii monastice, am supus atenției profesorului André Scrima două versiuni ale fondării mânăstirii Putna. Mai mult decât o sumă de observații, el a produs un amplu comentariu, format din trei părți. Prima parte, cu titlul de mai sus, a fost publicată în „*Martor*. Revue d'anthropologie culturelle du Musée du Paysan Roumain", Bucarest, II/ 1997, pp. 189–198. A doua parte a fost finalizată, cu excepția notelor, dar a rămas inedită. Partea a treia reprezintă forma

inițială a comentariului, expunere orală, înregistrată și transcrisă în 1996. Revăzută fugitiv de autor, ea are calitatea de a analiza complementaritatea celor două scenarii ale întemeierii. De aceea, în ciuda inevitabilelor repetiții rezultate din elaborarea succesivă și inegală a celor trei părți, am ținut să le redau pe toate aici.

*

Mulțumirile mele se îndreaptă către dr. Radu Bercea, împreună cu care am editat acest volum, pentru pertinența și precizia intervențiilor sale ca orientalist, filolog, hermeneut, ca apropiat de tematica și de persoana lui André Scrima; de asemenea, către conf. dr. Monica Broșteanu, pentru consultațiile acordate în privința terminologiei arabe și iudaice; către Colegiul „Noua Europă" și către familia lui André Scrima, pentru posibilitatea de a publica textele reunite în volum.

Anca Manolescu

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. EXPERIENȚA SPIRITUALĂ

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EXPERIENȚA SPIRITUALĂ ȘI LIMBAJUL SĂU. TRADIȚIA CREȘTINĂ

Acest curs își propune să prezinte temele majore ale experienței spirituale creștine, structura și semnificația lor, conținutul lor concret, trăit. Ceea ce presupune, pe de o parte, aspectul normal al livrării de informații obiective privind datele de bază ale credinței creștine. Ne vom strădui însă, pe de altă parte, să adâncim la fiecare pas aceste date, prin analiză și prin reflecție, pentru a pune în lumină caracterul lor actual, viu, de cunoaștere universală.

Planul cursului

0. Considerații preliminare.
0.1. Normele practice și exigențele teoretice ale unei cercetări asupra experienței spirituale.
0.2. Situarea temei.
0.2.1. Spiritualitatea ca orizont al oricărei acțiuni și cunoașteri care vizează înțelegerea omului și a destinului său.
0.2.2. Câmpul cultural: tradiția spirituală ca sursă originară a creației de valori și forme de cultură.
0.2.3. „Actualitatea" permanentă a domeniului spiritualității. „Domnia finitudinii" și încercările de depășire.
0.3. Repere pentru titlu („experiență" – „spirit").
0.3.1. Interogarea și ascultarea cuvintelor.
0.3.2. Noțiunea de experiență: statut teoretic și conținut concret. „Exteriorul" și „interiorul". Experiență „religioasă" și experiență „spirituală".

BCU LIBRARY

0.3.3. „Spiritualul": sens general, cultural, „religios" (opus „profanului"). Spiritul (Duhul) ca subiect și obiect al experienței.

1. Porțile („Eu sunt Ușa"[1]).
1.1. „Închis" și „deschis".
1.2. Simbolismul Porții.
1.3. „Poarta cerului", „porțile iadului", „poarta inimii". „Nașterea de sus". Revelația.

2. Revelația.
2.1. „Radicalitatea" proiectului christic: „deschidere-dezvăluire" în Dumnezeu; „deschidere-dezvăluire" de partea omului.
2.2. Întruparea: problema „comunicării-dorinței" lui Dumnezeu, problema „distanței", problema uniunii.
2.3. Duhul lui Dumnezeu (și duhul omului): „Necunoscutul" în Dumnezeu. Revelație „închisă" și revelație „deschisă". Libertate și patimă creatoare.

3. Itinerența („Eu sunt Calea"[2]).
3.1. „Stabilitate" și „pelerinaj" în calitate de categorii ale vieții spirituale (și ale istoriei).
3.2. „Nomazi" și „sedentari" în tradiția creștină (pustiul și cetatea; ospitalitate și refuz. Christos: „singurul străin în Ierusalim" – *cf.* Luca 24, 18).
3.3. Peregrinare, istorie, eschatologie. Dominație, putere și criză (judecată).

4. Locuri și semne
4.1. Cuvântul („Cine vorbește?") și Scriptura („popoarele Cărții"). Profeția sensului.

---

[1] Ioan 10, 9.
[2] Ioan 14, 6.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4.2. Limbajul (concept, imagine, simbol); „idolatriile" formelor, limbajului, spiritului.
4.3. Simbolurile cosmice: spațiu, timp, lumină; apă, foc; muntele și peștera.
4.4. Limbajul și simbolurile corpului (gesturi, inimă, suflu).
4.5. „Metodele" (căile) vieții spirituale (în tradiția creștină răsăriteană și occidentală). Tăcerea (lui Dumnezeu și a omului); sărăcie și dar.
4.6. Însoțitorii pe cale: eu, tu, El. Persoana, spațiul interpersonal. Comunicare = comuniune: iubire crucificată, iubire înviată, iubire uitată – *cf.* Apocalipsa 2,1–6).

5. „Termenul" (fără capăt).
5.1. Prezență și venire (Alfa și Omega).
5.2. „... din început în început prin începuturi ce nu cunosc sfârșit".[3]

N.B. Cursul va cuprinde, pe deasupra, proiecții de diapozitive legate de „limbajul artei" creștine (din Răsărit și din Apus: iconografie, arhitectură, arta catedralelor, miniaturi) și, eventual, prezentări de muzică liturgică tradițională înregistrată. (Aceste proiecții și prezentări vor fi incluse în secțiunea 4: „Locuri și semne".)

Curs 16 noiembrie 1977

Considerații preliminare

Un curs comportă două aspecte ale „expunerii": unul prin care e expusă, propusă o dezvoltare; un altul care privește expunerea de sine. Profesorul se expune, și el, într-un curs; riscă. Își asumă în fața dumneavoastră riscul de a nu se face bine înțeles, ceea ce decurge din dificultatea unanimă, inerentă unei comunicări limitate.

[3] *Cf.* Grigore de Nyssa, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, Omilia a VIII-a.

Henri Bergson spunea: ne exprimăm cu ajutorul cuvintelor, iar limbajul ne impune să stabilim între idei aceleași distincții nete, aceeași discontinuitate ca între obiectele materiale.[4] Cuvântul ține de regimul succesiunii, nu poate spune totul dintr-odată; este discurs, dezvoltare succesivă, în timp, care nu poate fi sesizată și nici măcar prevăzută în intervalul dintre începutul frazei și sfârșitul ei sau în înlănțuirea mai multor fraze în interiorul unei perioade de curs. Iată un risc. Profesorul se expune eventualului risc de a-și vedea gândul transmis ori primit pe o linie întru câtva inadecvată.

Un pact

Așa încât mi-aș îngădui să vă propun un „pact" pe trei niveluri.

1. În plan practic, aș dori să propun un fel de relație, pe cât posibil de dialog, între profesor și auditori. [O asemenea relație manifestă atenția reciprocă, a oratorului și a auditorului, ba chiar contribuie câteodată la trezirea ei.]

2. Pe un alt nivel de profunzime, fac invitația, adresată nouă tuturor, de a sesiza structura formală și vie a acestui curs aparte și de a pătrunde în ea. E vorba despre un efort, despre un exercițiu mental: a accepta, a lua asupra noastră această structură, a rămâne într-o dispoziție mentală adecvată ei.

Aș face observația că tot ceea ce ne poate apărea, într-un stadiu imediat [banal, condiționat, al comparațiilor], drept contrast, diferență, contradicție, se rezolvă undeva în înălțime. Arta contrapunctului muzical cunoștea această regulă, a lui *punctum contra punctum*.[5]

---

[4] Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, „Avant-propos".

[5] Notă manuscrisă, aflată în dosarul cursului: „*Counter-point*. Tehnică de scriere muzicală constând în suprapunerea a două sau mai multe linii melodice distincte, menite a fi auzite simultan. Scriitura contrapunctică presupune un control «vertical» (în clipă) al sonorităților obținute prin întâlnirea vocilor, dar nu cere în mod necesar o organizare întemeiată pe principiul acordului. Sigur că în muzica tonală – la Bach, de pildă, cel mai mare contrapunctist – combinația vocilor contrapunctice formează acorduri. Textura contrapunctică se deosebește totuși de o textură armonică prin independența

Există probabil un loc în care, omenește și spiritual vorbind, suntem puși, în această privință, în fața unei evidențe. Kierkegaard o formula astfel: drumul cel mai scurt spre noi înșine trece prin celălalt. E nepotrivit să credem că suntem sau că ne cunoaștem pe noi înșine, refuzându-l pe celălalt. Cele două aspecte, „eu" și „celălalt", sunt legate, interdependente.

3. În sfârșit, efortul nostru va fi să intrăm treptat în caracterul specific unui curs care se ocupă de experiența spirituală.

a) Ca orice lucru care devine temă de expunere, de cunoaștere obiectivă, tema experienței spirituale devine, și ea, obiect, mijloc de transmitere a unui corpus de informații sistematizate, propuse și primite în calitate de concepte. Or, dincolo de această abordare, e necesar să ne lăsăm purtați către zone de profunzime ale cunoașterii, zone mai subtile, mai poetice ca formă și mai importante ca substanță, decisive. Adică zone unde e presimțită o altă dimensiune a cunoașterii, care cere câteodată un exercițiu intelectual în mod special adecvat ei.

b) E necesar să acceptăm, în cazul acestei dimensiuni, un moment de interiorizare a ceea ce am ascultat, exigență prezentă, în fond, în orice act de cunoaștere riguroasă, oricare ar fi disciplina de care ține el. Există, de pildă, un tratat poetic al lui Claudel, *Traité de la co-naissance au monde et du soi-même*.[6] A cunoaște nu înseamnă a te opri la nivelul unei cunoașteri psihologice sau intelectuale, înseamnă a „te naște împreună cu". Adevărata cunoaștere duce

---

și vocația melodică a fiecărei voci, luate separat. Aspectul «orizontal» (liniar) al polifoniei este, în primul caz, privilegiat, iar sentimentul pluralității vocilor este întărit; o polifonie de tip armonic ar pune, dimpotrivă, accentul asupra sonorității globale a acordurilor care o compun (trăsătură «germanică»). Notă contra notă. *Punctum contra punctum.*"

[6] Despre acest tratat, publicat în 1904, Claudel spunea, în convorbirile radiofonice cu Jean Amrouche (1951–1952): „Toată filozofia operei mele, toată latura ei pur filozofică și intelectuală, s-a cristalizat în două tratate, în *La Connaissance du Temps* și *Le Traité de la co-naissance au monde et du soi-même*, această carte foarte importantă, din care nu am încetat să mă inspir de-a lungul întregii mele cariere literare, totodată intelectuale și artistice."

la acel moment în care, într-un fel sau altul, trebuie să „te naști împreună cu" tema cercetată. A cunoaște înseamnă a face loc în tine ființei cunoscute.

c) Când ne ocupăm de o problematică spirituală, ne apropiem inevitabil de „surse", de „obârșii", de suprema privire a lui Dumnezeu, acolo unde izvorăște gândirea. Când ne apropiem de surse, intrăm în domeniul sacralului, spunea Heidegger. Orice izvor este o privire care țâșnește, spun grecii. În arabă *'ayn* înseamnă atât „ochi", cât și „izvor".

Spiritualitatea

Nu există știință religioasă ori filozofică sau știință pur și simplu care să nu se deschidă, mai devreme sau mai târziu, spre domeniul specific spiritualității, fie pentru a-l configura, fie pentru a pătrunde în el pe cât este posibil, fie pentru a-l respinge. Suntem deschiși față de toate posibilitățile Ființei, chiar și față de imposibilitatea Ființei. „Doamne, îți mulțumesc că m-ai creat liber să te reneg", spune un poet hindus.

În termeni științifici obiectivi și filozofici, spiritualitatea reprezintă „orizontul": ceea ce nu dețin, dar mă ține. E ceea ce face inteligibil un ansamblu de elemente, fără ca aceste elemente, în sine, să poată fi reductibile la „obiecte" de cunoaștere. Orizontul mă conține, dar se îndepărtează atunci când vreau să mă apropii de el.

Câmpul cultural

Faptul de a studia spiritualitatea, preocuparea pentru spiritualitate își află locul într-o conștiință culturală consecventă cu sine însăși. Fiindcă spiritualitatea marchează, în câmpul cultural uman, un loc de răsărire și de ordonare creatoare pentru un ansamblu de opere și de semne: în artă, printre altele.

Viziunea lumii este marcată de un „cod" de spiritualitate, de un ansamblu de semne capabile să cifreze și să descifreze o realitate într-un mod organic, iar nu organizat. Organicul e viu, e cod genetic. Organizatul ține de mecanic.

În calitatea sa organică, codul spiritualității acționează înlăuntrul întregii culturi omenești. El poate fi transmis, poate fi adesea uitat, îngropat, se poate retrage pentru o vreme, însă reprezintă acea referință fără de care o lume nu ar fi posibilă, așa cum nu e posibilă fără orizont.

S-ar putea spune, fără îndoială, că dimensiunea spirituală a realului rămâne, poate, actuală astăzi, dar în retragere, nu în plinul societăților noastre. Ea nu este evidentă și majoritară. E semnul a ceea ce este absent, adică un tip de prezență, de actualitate în alt fel importante decât sunt preaplinul, preainstalatul și acceptatul, care riscă să devină adesea nesemnificative. Nu se manifestă astăzi, de pildă, spiritualitatea în toate aspirațiile, împlinite sau ratate, de depășire? Depășire a limitelor prin orice mijloace: droguri, aventură, o întreagă litanie nu foarte convingătoare... Sunt de găsit aici semnele unui fel de spiritualitate, dar prin lipsă, prin gol... Chemarea rămâne, dar fără țintă e eșec.

Finitudinea

Această „prezență" în „absență" continuă să marcheze totuși o semnificație. Iar important este că ea ne face astăzi să recunoaștem ceea ce a devenit „finitudinea". Iată trăsătura fundamentală a condiției noastre omenești în actualul ceas al istoriei: ne aflăm în plin proces de parcurgere a „finitudinii" noastre; ființa a atins conștiința finitudinii. Gândirea filozofică a avut nevoie de timp îndelungat, de secole și de milenii, pentru a ajunge la elaborarea acestui concept de „finitudine" care marchează acceptarea omului ca „ființă finită". Căci până de curând, până acum un secol și ceva, ființa umană și conștiința ei găseau încă o deschidere oarecare spre un „trans-finit". În epocile clasice, chiar recente, omul și cosmosul se aflau într-o comunicare deschisă. A fost nevoie de evoluția caracteristică lumii noastre, de tehnică, pentru a se produce fractura între om și cosmos, pentru ca cel din urmă să devină pur și simplu locul asupra căruia ființa umană se aplică agresiv și exploatator, fără ca pentru ea cosmosul să mai reprezinte un vector de sens spre dincolo.

Aceeași schimbare în raport cu tradițiile anterioare s-a produs, eventual, și în privința lui Dumnezeu. Dumnezeu era o prezență grăitoare, era o referință imediată. Dar, așa cum spun misticii, Dumnezeu este și cel care se retrage, nu doar cel care înaintează; este și cel care tace, nu doar cel care vorbește. Or, iată că epoca noastră ne pune în fața unei retrageri a lui Dumnezeu și ne obligă să adâncim conștiința finitudinii noastre.

Cuvântul

În filozofie sunt distinse două aspecte ale cuvântului. Cuvântul „care vorbește", suscitând răspunsul creator al Celuilalt, în mine sau în altul. Și cuvântul „vorbit", care, în aspectele lui cele mai mărunte, e de tip mass-media. Devine cuvânt obiectivat, cuvânt-obiect. Nu mai pot scăpa, prin el, finitudinii mele. Omul se întoarce asupra propriei ființe, înlăuntrul unor limite de nedepășit, către un nicăieri: finitudine. Expresia lui Sartre pentru finitudine: *huis clos*, uși închise. Nietzsche spunea deja, în secolul al XIX-lea: gândesc și afirm că secolul al XX-lea va avea de răspuns, dacă mai e în stare, la această întrebare: în care cerc va fi finalmente cuprins omul? Va fi cuprins în cercul lumii sau al lui Dumnezeu? „Cuprins" în dublul sens al cuvântului: a conține și a situa prin comprehensiune. Orice receptacul mundan, orice „conținător", chiar cel extrem – lumea însăși –, cuprinde nu infinitul, ci indefinitul. Sunt posibili pași înlăuntrul acestei finitudini și a limitelor sale. De la nivel biologic se pot face pași spre nivelul psihologic, spre nivelul metafizic, spre nivelul tehnic... Există progresii. Există chiar ceea ce se cheamă „progres".

Dar conținătorul, Cercul, cum poate fi depășit? De îndată ce avem conștiința acestei întrebări, interogația actuală asupra spiritualității reapare.

Prin definiție și prin vocație, spiritualii de orice fel erau „trecători ai frontierelor", nomazi, itineranți, nesedentari. Primul dintre ei a fost Abraham, un beduin sărac, care a primit chemarea și a trecut hotarele.

Din acest punct de vedere, spiritualii exercită implicit o critică a valorilor, chiar a relațiilor stabilite, semnalând astfel „în plin" faptul lipsei, nerăbdarea de a atinge limitele, voința de a ieși din cerc prin orice mijloace, fie ele și violente. Violența nu este poate, ea însăși, decât o nerăbdare, o neliniște a „finitudinii": a transgresa toate limitele, în bine sau în rău, fiindcă altfel ești condamnat la sufocare.

Spiritualii ar putea fi definiți drept marginalii Centrului. Într-o lume finită, într-o lume a finitudinii, se aude din ce în ce mai mult expresia marginalității. E un fapt inevitabil. Această marginalitate nu exista în epocile de comunicare deschisă cu cosmosul, cu Dumnezeu, cu celălalt, oricare ar fi fost el. Omul era „contemporan" și „echidistant" față de toți cei numiți. Dar, în momentul când cercul se închide, termenul de „marginalitate" își face apariția. Iată, poate, explicația cea mai profundă a ceea ce se numește „marginalitate": e ceea ce mă situează înlăuntrul finitudinii. Iar geometrii o știu cei dintâi: ieșirea din cerc se face prin centrul lui. Centrul este locul originii, e punctul pe care se sprijină compasul spre a trasa cercul. Or, punctul nu are dimensiune, este un non-loc. El este originea cercului, locul de care depinde circumferința, locul prin care întreaga finitudine este guvernată și dominată. Poate că spiritualii sunt marginalii Centrului.

Curs 23 noiembrie 1977

Repere pentru titlu („experiență" – „spirit")

Conform programei analitice a Universității, avem de prezentat aici temele majore ale experienței spirituale creștine. Le vom urmări structurile, semnificația profundă, precum și conținutul concret, viu, evitând pe cât ne va sta în putință stilul „catehism dezvoltat" sau predare impersonală.

Ceea ce presupune, firește, informația obiectivă privind datele de bază ale credinței creștine, dar expusă într-un stil aparte, care să adâncească la fiecare pas, prin analiză și prin reflecție, datele creștine, pentru a pune în lumină caracterul lor universal, actual,

viu. Ne va preocupa, așadar, alături de aspectul „informație", aspectul „stil". Informația este obiectivă, impersonală. Stilul, se spune, este „omul însuși". Să avem, așadar, stil.

Porțile

[Să intrăm, așadar, în spațiul propriu subiectului nostru. Pe unde vom intra? Printr-o poartă, desigur. Ea este arhetipul potrivit pentru a ne începe demersul.] Intrarea se face întotdeauna printr-o poartă, iar aici avem drept referință, foarte înaltă și nemijlocită, un cuvânt al lui Christos consemnat de Evanghelia Sfântului Ioan (10, 9): „Eu sunt ușa." Cuvânt simplu și totodată enigmatic.

„Închis" și „deschis"

Poarta, ușa, presupune o idee anterioară imaginii și funcțiunii ei, anume ideea fundamentală de „închis" și „deschis". În științele actuale, am spune chiar în spiritul timpului, această categorie este fundamentală și așa a fost întotdeauna, de la începutul conștiinței omenești. Conștiința însăși este o deschidere, o breșă, o falie. Trăsătură atât de evidentă, încât am avut răgazul necesar să o uităm. Iată-ne din nou în fața acestei duble referințe a „închisului" și „deschisului", pe care o întâlnim la orice nivel al realului, exterior sau interior. Se vorbește despre deschiderea unui om politic, despre deschiderea unei Biserici, despre caracterul închis al unui sistem de gândire; se poate spune despre un om că e închis la minte sau că are o inimă deschisă. Nu avem de a face cu simple metafore; expresiile acestea țin de o viziune fundamentală, riguroasă și totodată eliberatoare.

Simbolismul Porții

Acest simbolism, foarte bogat, ne vine din originile imemoriale ale umanității. El s-a exprimat, a fost înscris în mituri, în semne enigmatice, în cifruri religioase, monumente, texte, tradiții... Din

vremea Chinei lui Fo-Hi[7], cam acum 4 000 de ani, și până în ziua de azi, acest simbolism jalonează, trasează destinul conștiințelor și destinul istoric al umanității într-un mod foarte riguros.

„Poarta cerului"

Cuvântul spiritual creștin, Evanghelia, este, pentru noi, textul de referință. Ea ne propune trei referințe pentru simbolismul porții:

Poarta cerului,

Poarta infernului,

Poarta inimii.

Vom vedea în ce măsură ele intră în tematica noastră și în ce mod ne vor conduce spre acea deschidere, cea mai radicală dintre toate, anume Revelația (tema 2). Revelația, la rândul ei, face cu putință o nouă deschidere, un spațiu nou, cel al itinerantei (tema 3): „Eu sunt calea." Iată schițată înlănțuirea temelor ce vor urma. Cel care merge pe cale se găsește în fața unor peisaje noi sau a unor locuri pe care le recunoaște... El își face peregrinarea presimțind și interpretând semne (de aici tema 4: „Locuri și semne").

Să revenim la titlul nostru: „experiență" – spirit". În înțeles comun, experiența este exterioară, ține de tangibil, se adresează simțurilor, corporale sau lăuntrice. Spiritul e acea realitate care se opune, scapă, transcende, merge dincolo de ceea ce este experiență. Cum și pentru ce am reuni aceşti doi termeni?

O metodă ce are curs în starea actuală a culturii noastre constă în a interoga și a asculta cuvintele. Atunci când realul pare să se

---

[7] Fo-Hi (Fu Xi): legislator și suveran mitic al Chinei, care ar fi domnit, potrivit Analelor chineze, între 3468 și 2952. Are, împreună cu sora sa, Niu-Koua (Nü Wa), un rol cosmogonic, căci cei doi sunt strămoșii omenirii; Nü Wa a asigurat, de asemenea, structura și integritatea universului, „astupând" o spărtură a Cerului și alcătuind stâlpii pământului. Lie Zi: „Odinioară, Nü Wa a trebuit să topească pietre multicolore ca să astupe găurile Cerului și a trebuit să taie cele patru picioare ale broaștei țestoase pentru ca pe ea să proptească marginile lumii" (Lie Zi, *Calea vidului desăvârșit*, traducere din limba chineză veche, introducere, note și comentarii de Florentina Vișan și Irina Ivașcu, Polirom, Iași, 2000, pp. 69, 109).

retragă din fața noastră, când lucrurile nu ne mai mișcă, cuvintele ne mai transmit totuși ceva, poate.

Cuvântul este, în primă instanță, instrument de comunicare. Cu cât mediul uman se amplifică din punct de vedere sociologic, cu atât se împuținează el din punct de vedere intelectual. În societățile noastre, cuvântul a devenit „cuvânt vorbit". Cuvânt care trece, care moare, care nu mai este cuvânt viu. Or, în tradiția creștină, ca și în Coran, cuvântul este „grăitor": nu se lasă întrevăzut, decelat decât dacă pornesc să-l interoghez, să-l scrutez pentru a auzi ceea ce el îmi spune, nu ce îl fac eu să spună. Iată de ce îl putem numi „cuvânt grăitor". Mă pun în starea de a-l asculta, iar dacă îl pot capta și îl pot transmite, el devine cuvânt viu: cuvânt poetic, operă de artă, opus muzical, cuvânt filozofic. Iar dacă duc acest cuvânt viu, și pe mine împreună cu el, până la limita dicibilului, mă aflu dinaintea cuvântului mistic sau a cuvântului de credință.

Experiența

Termenul „experiență" își are rădăcinile în cuvântul grec *peira* și înseamnă „încercare", ceea ce este încercat, în dublul sens al cuvântului:

Sens pasiv: am fost încercat, am îndurat, am luat asupra mea o parte a realului care m-a pus la încercare.

Sens tranzitiv: eu sunt cel care pun la încercare acea parte a realului a cărei experiență o fac.

Prefixul *ex-* din cuvântul „experiență" înseamnă „pornind de la". Vorbesc plecând de la încercare. A experia comportă doi versanți: cel al percepției, interioară sau exterioară, și cel al conștiinței. Îi este specific omului, la nivelul care interesează tematica noastră, să transforme în conștiință cel mai vast domeniu de experiențe sau de percepții posibile: a nu trece prin multiplicitatea percepțiilor, oricare le-ar fi proveniența, fără a le transforma în conștiință, fiindcă fără conștiință domeniul percepțiilor riscă să rămână nu numai orb, inexpresiv, nesemnificativ, ci și orbitor, în sensul că nu îmi

comunică nimic, nu îmi vorbește, nu mă luminează. [Iar conștiința fără „trup viu" se veștejește, devine „ipocrizie"].[8]

Ipocrizia

O conștiință care nu mai ține seama de datele realului riscă să devină, în sens obiectiv, ipocrită. La origine, cuvântul „ipocrit" îl desemna pe comediantul separat, rupt de real prin portul măștii; el nu-și dezvelea fața, nu întâlnea în mod deschis realul. Ipocritul se află „sub" real și îl judecă din această poziție.

Or, pentru domeniul experienței spirituale, termenul „ipocrizie" constituie, în tradiția creștină, o referință puternică, centrală. El apare ca unul dintre primii termeni care anunță intenția lui Christos însuși. Mâniile sale se referă întotdeauna la această noțiune a ipocriziei: mânii împotriva „religioșilor de profesie", împotriva reprezentanților „oficiali", „cu titluri" ai religiei din timpul său. Lor le spune (Matei 23, 27): „Fățarnicilor... vă asemănați mormintelor văruite." Îi numea ipocriți pe cei care îl condamnau că vorbea desfrânatelor.

Experiența religioasă situată în închis, înlăuntrul unei conștiințe care întoarce spatele realului perceput, devine în mod obiectiv o conștiință ipocrită. Orice conștientizare, orice înnoire spirituală încep prin deschiderea ochilor asupra realului așa cum este el, spunea episcopul brazilian Dom Helder Camara. Spiritualitatea exercită o funcție critică asupra religiei și asupra lumii, nu directă, intențională, și cu atât mai puțin violentă, ci o critică organică, prin simplul fapt de a fi prezentă ca purtătoare a unei experiențe și a unei atitudini spirituale, constând în aceasta: a reface adevăratul domeniu al conștiinței spirituale și a-i da conținut de viață.

De îndată ce conștiința regăsește realul, ea este încercată, în dublul sens menționat: realul o pune la încercare și ea încearcă realul, iar unitatea lor este refăcută. O asemenea conștiință nu mai

[8] Notă manuscrisă, din dosarul cursului: „Experiență – faptul de a asuma ceva considerat nu numai în calitate de fenomen tranzitoriu, ci ca o lărgire sau o îmbogățire a ființei (gândire). Percepție (experiență exterioară) – conștiință (experiență interioară)."

e o conștiință religios conformistă, ipocrită – în sensul christic al termenului –, ci o conștiință vie, spirituală: pentru că ia asupra ei realul nou și-l încorporează și îl poartă la Dumnezeu. Eu, conștiință spirituală, încorporând o parte nouă a realului (fie el real social, artistic, fie durerea lumii, destinul ei), o port spre Dumnezeu. O port spre El ca semnificație și o „salvez" astfel, îi dau un sens pe care, până în acel moment, nu o avea. Iată fundamentul oricărei înnoiri spirituale.

Spiritualii, oamenii Duhului, sunt marginalii Centrului. Nu sunt poate prea numeroși. Prin definiție, ei trebuie să fie discreți; nu se manifestă; sunt marginali, dar marginali ai Centrului, fiindcă stau nu la marginea, ci în centrul realului.

Experiența asimilată în conștiință revelează lucruri fundamentale, din punct de vedere filozofic, pentru definiția ființei omenești. Trăită în conștiință, ea revelează o constrângere; îmi arată că această conștiință nu este directă, imediată, altminteri spus, îmi arată că nu sunt singur; invalidează solipsismul – fapt psihologic, cel din urmă, care conduce unele minți la credința că lumea exterioară nu este decât o iluzie și că singura realitate este „eu", că nu există nici „tu", nici „el", nici Altul, nimic altceva decât „eu".

Constrângerea

Nu sunt situat nemijlocit în mine, sunt „mediat", trec printr-o mijlocire, un intermediar. Experiența îmi arată că dorința mea suportă o constrângere; chiar lucrurile accesibile nu îmi sunt imediat accesibile. Există o constrângere ce se exercită apoi asupra rațiunii, căci sunt o mulțime de lucruri pe care rațiunea mea nu le va putea nicicând stăpâni; mai profund poate, există o constrângere ce se exercită asupra libertății mele. Conștiința ia seama la sine însăși în contact cu obstacolul. Paul Valéry spunea: *On pense comme on se heurte*[9]. Conceptul de experiență convoacă, așadar, următoarele aspecte:

[9] Paul Valéry, „Cahiers" (t. 1–2, *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1973–1974).

a) Faptul că, în om, spiritul, conștiința nu își pot sesiza nemijlocit prezența, nu pot atinge o prezență față de sine. Eu nu îmi sunt prezent mie însumi decât prin intermediul unui altul. Drumul cel mai scurt spre mine însumi trece prin altul, acest altul putând fi experiența fizică, percepția sau răspunsul viu de iubire, de simpatie, de antipatie al unei alte ființe vii sau, în anumite cazuri, dilatarea creatoare a conștiinței într-un act creator, științific, artistic, de credință. În orice caz, prezența mea față de mine însumi nu este nemijlocită. Iată un prim aspect: omul nu poate atinge direct o prezență față de sine care să-i sature pe de-a-ntregul dorința, visul de plenitudine absolută.

b) Există, în experiență, un element de „deschidere" și unul de „închidere", de „afară" și „înăuntru". Avem de a face cu un concept de origine spirituală, definit în primul rând prin deosebirea între incinta sacrului, care se numește sanctuar, și restul, ceea ce este „afară", profanul. Iată, în istoria umanității, prima distincție între „afară" și „înlăuntru". Tema a fost tratată de Mircea Eliade în *Sacrul și profanul.*

În experiență, regăsim un „afară" și un „înlăuntru" care ne solicită în fiece clipă, „înlăuntrul" fiind conștiința, iar exteriorul fiind percepția, în limbaj filozofic.

c) Această structură a experienței, imposibilitatea noastră de a o unifica, aduce dovada că experiența este întotdeauna experiență a ceva, a cuiva, *altul decât eu însumi.* Și astfel ne este mereu semnificată separația noastră de Ființă. Ea dă mărturie – în adâncul gândurilor noastre celor mai comune, al durerilor noastre celor mai intime, al bucuriilor celor mai dilatante – că lumea nu este Ființă totală, deplină, ci doar semn al Ființei, de vreme ce, prin experiență, mă regăsesc în domeniul unde stăpânește finitudinea. Și nu pot fi altundeva, fiindcă, de aș fi într-un domeniu nesupus ei, nu aș fi, în calitate de om.

Experiența îmi oferă această ambivalență: pe de o parte, sentimentul finitudinii mele; pe de altă parte, sentimentul că finitudinea este, prin contrast, prin absență, prin lipsă, semnul unei plenitudini.

Experiența în sine nu poate decât semnifica plenitudinea, fără a o putea realiza.[10]

Dar am legat termenul „experiență" de termenul „spirit". Cum pot fi ei îmbinați, din perspectiva a ceea ce am spus asupra celei dintâi?

Ce concep sau ce percep sau ce presimt în primă instanță atunci când spun „spirit"? Există două dimensiuni ale termenului – dimensiuni inocente, imediate, în sens filozofic: adică cele care nu au nevoie să treacă printr-o analiză pentru a fi înțelese.

a) „Spirit" are sensul de conștiință, de minte vie. Există expresia: „un om plin de duh", un om spiritual. Spiritul, așa cum îl concepem ca ansamblu de funcții mentale, e numit *logos*. Înțelegem în mod curent prin spirit ansamblul funcțiilor mentale, al cunoștințelor, al reflecției, al conștiinței.

b) Un alt aspect al spiritului, poate mai puțin perceptibil în limbile moderne, dar foarte prezent în limbile semitice, îl propune ca suflu: *ruah*; aceeași semnificație este cuprinsă în grecescul *pneuma*.

Când termenului „experiență" i se adaugă termenul „spirit", asistăm la acea situație în care e operat – în fața mea, mai mult, cu mine, în mine – un dublu proces. Un proces de interiorizare, de concentrare extremă (percepția tinde spre centru, loc non-dimensional). Cel care are o experiență spirituală e purtat către interioritatea ființei lui, ceea ce poate fi sprijinit prin metode, prin tehnici de concentrare. Dar există celălalt aspect al spiritului, al duhului care e suflu, iar acest aspect e complementar concentrării,

---

[10] O notiță manuscrisă condensează tot acest pasaj: „Experiența primită în conștiință dezvăluie o constrângere ce se impune dorinței și rațiunii: libertatea umană este inseparabilă de finitudine, e sesizată în contact cu obstacolul (*on pense comme on se heurte* – în mod exclusiv sau inclusiv), presupune un inalienabil element de pasivitate-primire. În om, spiritul nu poate atinge niciodată o prezență față de sine care să realizeze în chip total visul omenesc de plenitudine absolută. Ne este mereu semnificată separarea noastră de Ființă. Imposibilitatea de a ne unifica experiența aduce dovada că ea este experiență a ceva diferit de noi și dă mărturie, în gândurile noastre cele mai comune, în durerile noastre cele mai curente, că lumea nu este Ființa, ci semn al Ființei."

interiorizării. S-a putut spune că „singura funcție cosmică a ființei umane este respirația", fiindcă, respirând, ea atrage spre sine Totul (în sens calitativ). Aerul pe care ea îl respiră e participat de toată lumea, de întreg cosmosul. Când expir, dau cosmosului, totalității, ca pe un fel de ofrandă, interioritatea mea, duhul meu. Când Christos moare pe cruce, Sfântul Ioan (19, 30) spune acest lucru: „Și-a dat duhul."

Dumnezeu, Brahma, în tradiția hindusă, „expiră" lumea. De asemenea, Dumnezeu „inspiră" lumea, o integrează în sine. Lumea nu este decât suflul lui Brahma. Omul, prin suflul lui, participă simbolic la suflul lui Dumnezeu. De aceea, poate spune: „Am duhul lui Dumnezeu."

Așadar, atunci când „experiența" e conjugată cu „spiritul", omul se angajează într-un proces viu, reluat fără încetare, de concentrare, de interiorizare a realului (cu atitudinea unei conștiințe oferite lui Dumnezeu), de asumare a unui cât mai amplu domeniu al realului, al cosmosului, pe care îl poartă spre „locul inimii". Inima este mai vastă decât lumea, [inima omului este casa lui Dumnezeu, mai importantă decât Ka'ba însăși], spunea Ibn 'Arabī.[11] Omul nu accede la experiența spirituală fără acest dar, fără această participare.[12]

---

[11] Deși „această Ka'ba este inima existenței", „templul care Mă conține este inima ta" (Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-Makkiyya*, I). „Recunoaștem aici un ecou al unui *hadīth qudsī*, citat adeseori de autorii sufiți și mai ales de Ibn 'Arabī (dar absent din antologiile canonice): «Cerul Meu și pământul Meu nu pot să mă conțină, dar inima slujitorului Meu credincios Mă conține»" (Michel Chodkiewicz, „Ibn 'Arabī și taina Ka'bei", traducere din franceză de Luminița Munteanu, în *André Scrima. O gândire fără țărmuri*. Actele colocviului dedicat lui André Scrima, organizat de Colegiul „Noua Europă", 24 ianuarie 2004, Humanitas, București, 2005, pp. 55–80).

[12] Notă manuscrisă din dosarul cursului: „E de depășit accepțiunea curentă, psihologică, afectivă a inimii. În experiența spirituală, inima prezintă un sens propriu: experimental, operativ. Porțile cerului și ale infernului țin de Dumnezeu, de transcendență în amploarea ei completă și radicală. Poarta inimii revine în schimb omului. Prin ea, are acces la «cele trei lumi»; e deschiderea, dincolo de închiderea ultimă a finitudinii (Hades, determinism–libertate,

Pascal: „Christos va fi în agonie până la sfârșitul lumii; nu trebuie dormit în tot acest răstimp."

Léon Bloy: Bietul meu Blaise, dacă ai vedea cum ațipesc pe cruce teologii și preoții din vremea noastră.

Curs 30 noiembrie 1977

Porțile (Rezumat)

Spuneam data trecută că e necesar să situăm tema experienței spirituale în calitate de concept și în calitate de conținut concret. Va trebui să dăm din ce în ce mai mult atenție, în cursul cercetării noastre, la ceea ce am stabilit deja, anume că studiul, cercetarea în acest domeniu aparte al spiritualității comportă desigur aspectul informativ asupra conținutului gândirii spirituale, dar și aspectul de „formă a gândirii". Vă voi cere să dați atenție nu numai temelor expuse, ci și demersului însuși al gândirii, pentru a dobândi, pe calea asimilării și pe cât este cu putință, o anumită sensibilitate, o anumită formă de gândire. Vă invit să fiți atenți la informație, dar totodată la traseul gândului, care, odată deprins, vă dispensează de profesor.

Prima temă, așadar: „Poarta". Titlu nicidecum arbitrar, de vreme ce Christos însuși se desemnează pe sine prin acest termen: „Eu sunt ușa." Iată referința supremă. Ce alt loc, ce altă deschidere, ce alt spațiu am putea dori pentru a intra cu adevărat în studiul spiritualității, așa cum o propune tradiția creștină?

Înainte de a intra și pentru a intra, trebuie totuși să abordăm tema porții cu tot regimul ei de sens, pe care îl vom cerceta în vastitatea lui, dar și ca însemnătate pentru demersul nostru. În acest

---

moarte–viață)." Pe aceeași pagină, A. Scrima înscrie poemul lui Ibn 'Arabî (din *Interpretul dorințelor*): „O noutate! o grădină printre flăcări.../Inima mea a devenit capabilă de toate formele./E pajiște pentru gazele și mânăstire pentru călugării creștini./Un templu pentru idoli și Ka'ba pelerinului./Tablele Torei și Cartea Coranului./Mărturisesc religia Iubirii și oriîncotro/voi fi condus, Iubirea îmi este religie și credință."

scop, voi reaminti rapid, în lumina cercetărilor actuale, ce condiție are limbajul pe care îl utilizăm și căruia îi cerem o lumină aparte asupra temei în cauză. Acest rezumat ne va ajuta să înțelegem ceea ce este propus în prima parte a cursului și va fi dezvoltat mai cu seamă în capitolul referitor la „Locuri și semne".

Limbajul

Să încercăm să definim limbajul care ne este astfel deschis și prin care vom intra în tematica noastră. Se poate spune că limbajul e un sistem de comunicare, de relație și de schimb prin intermediul cuvintelor. Există, evident, și alte sisteme de limbaj, simbolice, analogice... Se poate vorbi de un limbaj muzical, de un limbaj gestual, instrumental... Limbajul „central", cel care deține primul loc, este limbajul realizat prin cuvânt. Cuvintele spun ceea ce spun, dar și ceea ce ele semnifică. Rostind un cuvânt, spun, de asemenea, ceea ce *vreau* să spun. Cuvântul desemnează ceea ce spune: fie un obiect concret, fie un concept logic, fie un element al sentimentelor omenești ori al imaginarului neconcretizat fizic. Așadar, limbajul exprimă prin cuvânt gândirea, o poartă spre celălalt; dă de gândit și dă gândirea.

Polisemia

De aici decurge un aspect, foarte important în problematica tradițională, dar care revine astăzi, cu o putere de impact excepțională, în cercetarea cea mai modernă: polisemia, adică pluralitatea sensurilor, semnificațiilor, semnelor. Problema polisemiei este problema capacității cuvintelor de a semnifica.

Regăsim astfel problematica primă a limbajului sacru, fie că el se exprimă într-un text, într-un semn, fie că se întrupează sau se articulează într-un sistem de imagini, de forme. Toată această problematică e numită în mod tradițional hermeneutică, interpretare. În tradiția musulmană, ea se cheamă *ta'wīl*.[13] Or, interpretarea

[13] *Ta'wīl*: mod de interpretare pentru datele Cărții sacre și ale lumii, propriu curentelor contemplative islamice. El constă în întoarcerea acestor

presupune polisemia. Cuvântul spune ceea ce spune, dar și ceea ce vrea să spună; ne poartă dincolo de spusa lui, către altceva. Există în Biblie un text care declară: „O dată a grăit Dumnezeu, două lucruri am auzit."[14] Cuvântul lui Dumnezeu nu este epuizat de spusa lui, este polisemic. Germanii, ca și grecii, au un limbaj foarte plastic. Ei spun că orice limbă este „vorbire în afară" (*Aussprache*: „pronunțare", dar și „convorbire") și, de asemenea, „vorbire într-o interioritate". Nu există limbaj proferat în vid.

Polisemia, pluralitatea deschisă a sensurilor, suscită trei niveluri de reflecție imediată.

a) Primul nivel se referă la univocitate; ea caracterizează un cuvânt al cărui sens se epuizează în ceea ce spune. Din asemenea cuvinte univoce este compus limbajul electronic, științific extrem, al ordinatoarelor. La limită, univocitatea produce închiderea limbajului, robotizarea lui. Ea se manifestă, de asemenea, în limbajele ideologice, de orice culoare, care ar vrea să oblige cuvintele să spună un singur lucru, cel comandat de ideologia cu pricina. Dacă oamenii sunt determinați să vorbească un atare limbaj, ei nu vor mai spune decât ceea ce promotorii ideologiei în cauză impun cuvintelor să spună. Cei din urmă ajung să domine astfel gândirea celor dintâi. Iată o miză importantă, mult discutată astăzi.

b) Al doilea nivel, cel al metaforei, deschide limbajul, cuvântul de la sensul său concret spre sensul său figurat. „Cel care, primul, a asemuit femeia cu o roză a fost un geniu; al doilea, un prost" (Gérard de Nerval). Odată ce pasajul între concret și figurat a fost

---

date, de orice nivel ar fi ele, către originea lor, către semnificatul ultim. *Ta'wīl* înseamnă efectiv „a reconduce un lucru spre sursa lui, spre arhetipul său, spre adevărata lui realitate" (Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. II-e éd., Éd. Buchet/Chastel, Paris, 1979, p. 13). „Unui cititor exoteric", continuă Corbin, „narațiunea literală i se pare adevărată. Ceea ce i se propune drept sens spiritual îi apare drept un sens metaforic, drept «alegorie». Pentru esoterism, lucrurile stau invers: așa-numitul eveniment literal nu e decât o metaforă (*majāz*). Sensul real, adevărat (*haqīqat*) e cel pe care metafora îl ocultează."

[14] Psalm 61, 11.

realizat, metafora devine ea însăși banală; trebuie găsită o altă deschidere.

c) Al treilea nivel, la care vom reveni mereu, este cel al simbolului. Dacă metafora ține de un fel de operație locală, punctuală, de natură afectivă, poetică, simbolul, în schimb, este obiectiv. Funcția lui esențială este să unească și să permită trecerea obiectivă, comunicarea – cea care nu depinde de mine sau de dumneavoastră, ci de structura, de destinul proprii simbolului – între diferite niveluri ale ființei, între mai multe grade de realitate, iar la limită, între toate treptele ființei.

În termenii limbajului ideologic sau tehnic, nu voi putea înțelege întreaga realitate; vor fi aspecte, niveluri, mai ales, care îmi scapă. Nu-i voi putea cere ordinatorului să îmi explice suferința omenească, „răul secolului"... Cartela perforată nu cunoaște chestiunea; subiectul nu ține de domeniul ei. Metafora dă rezultate mai bune, dar ea plafonează lucrurile la nivelul limbajului și al articulațiilor lui. Însă, recurgând la simbol, îmi voi putea situa, de pildă, suferința personală pe o axă care face să comunice divinul și infernul. Simbolul poate reuni; reunește patima, suferința, distrugerea, moartea, învierea. El unifică, permite comunicarea între toate nivelurile Ființei. Iată funcția simbolică a limbajului pe care va trebui să o scrutăm, cu care va trebui să operăm. Căci vom intra în tematica noastră prin „poartă", prin simbolismul porții, fiind călăuziți și chemați de acest cuvânt al lui Christos însuși: „Eu sunt ușa."

Simbolismul porții

Ar fi greșit să credem că acest simbolism a fost inspirat de poarta noastră, „fizică". Se știe bine că locul lui de emergență se situează în cer. Ca fapt de cunoaștere, dar care e mai ales semnificativ pentru situarea omului în Ființa totală, s-a făcut constatarea că soarele – referința, astronomic vorbind, cea mai strălucitoare – intră și iese din cosmos prin două porți: poarta solstițiului de iarnă și poarta solstițiului de vară. Primul e un solstițiu „ascendent", căci, începând de la el, soarele urcă și împreună cu el urcă lumina, viața,

întregul regim al ființei. Al doilea e un solstițiu „descendent", pornind de la care lumina se micșorează. Prima casă în care omul a putut deosebi o poartă a fost cerul, cu porțile lui solstițiale. În astrologie se vorbește, de altfel, despre „casele" cerului. Prima referință spațială pentru situarea omului, pentru raportul lui concret cu cosmosul este, așadar, cerul, cu soarele care își străbate traseul între aceste două porți. Iar poarta comandă două perechi de noțiuni determinante:

a) „afară" și „înlăuntru" (semnificație spațială),

b) „închis" și „deschis" (semnificație funcțională).

„Afară" și „înlăuntru"

Locul fundamental, radical pentru acest cuplu este corpul omenesc. Există întotdeauna un „afară" și un „înlăuntru" acolo unde există formă, separare și comunicare totodată, acolo unde există afirmare de sine prin delimitare. Corpul este primul loc, locul originar unde se înscrie separația între „afară" și „înlăuntru".

„Afară" (*exo*, în greacă) califică domeniul exterior, exoteric. „înlăuntru" (*eso*, în greacă) califică domeniul interior, esoteric. În ce privește ființa umană, comunicarea între exterior și interior se face esențialmente în două moduri. În raport cu trupul său, omul e dependent de domeniul exterior prin hrană. Corpul omului, prin firea lui, se uzează. Corpul aparține naturii, nu poate subzista prin sine însuși, se macină. Al doilea corp al omului este un „corp al milei", pe care îl primim prin hrană: „Dă-ne nouă pâinea noastră cea de toate zilele." Pe acesta îl primim datorită milei, datorită prezenței celuilalt, datorită recunoștinței, prieteniei, iubirii. Locul unde are loc comunicarea se numește „gură" și prin ea avem parte de acea comunicare cu cosmosul pe care o numim hrană. Fizicienii disting trei forme de agregare a materiei: gazoasă, lichidă, solidă. Hrana noastră, în prima formă de agregare, este aerul, fără de care nu putem trăi. Hrana lichidă este apa, hrana solidă este pâinea.

Când, în mod reciproc, dau ceva din interioritatea mea, calea este aceeași: omul se exteriorizează prin cuvânt, care trece prin gura sa. „Nu numai cu pâine trăiește omul, ci cu tot cuvântul care iese

din gura lui Dumnezeu", spune Christos (Matei 4, 4). Christos s-a născut la Betleem, denumire cu două înțelesuri: „casa pâinii" (*bet lechem)* în ebraică și „casa cărnii" (*bayt lahm*) în arabă. Când Christos spune: „Eu sunt pâinea vieții", „Pâinea care se coboară din cer, pentru ca acel care va mânca din ea să nu moară" (Ioan 4, 35 și 50), ne dăm seama în ce măsură cuvintele lui se înscriu în simbolismul foarte riguros de care ne ocupăm acum, cel care distinge și leagă „afară" și „înlăuntru", exotericul și esotericul.

În sens exoteric, Betleemul era un târg, o mică cetate. Am amintit, de asemenea, cuvintele „exterioare" ale lui Christos. Dar le cunoaștem și sensul interior: ele se referă la euharistie, la interiorizarea lui Christos. Întâlnim, așadar, un „afară" și un „înlăuntru", între care e necesară o poartă de comunicare, anume gura. „Nu ceea ce intră în gură spurcă pe om, ci ceea ce iese din gură" (Matei 15, 11; Marcu 7, 18), iar „cele ce ies din gură pornesc din inimă" (Matei 15, 18; Marcu 7, 21). Vom insista mai târziu asupra pasajului.

„Închis" și „deschis"

Această pereche ține, spuneam, de un simbolism funcțional, fiindcă se leagă de o acțiune deliberată. „Afară" și „înlăuntru" sunt funcție de corpul omenesc, constituie un dat obiectiv, fundamental. În schimb, faptul de a-mi deschide sau de a-mi închide spațiul vital, altminteri spus, de a comunica o interioritate din ce în ce mai largă unei exteriorități din ce în ce mai vaste constituie o acțiune în care omul se angajează pe sine printr-un act de conștiință trează. Iar acest proces de deschidere se verifică, el însuși, la toate nivelurile ființei. Ultima deschidere a omului fiind, trebuind să fie cea spre Dumnezeu. Dacă omul e deschis față de El, atunci realizează comunicarea supremă. Ultima închidere omenească ar fi cea pe care am putea-o numi *huis clos*, „uși închise" (îl citez pe Sartre pentru a indica infernul). Închiderea ultimă este cea a infernului.

Între cele două, între închidere și deschidere, se joacă jocul parcursului nostru terestru. Iar ceea ce astăzi este deschidere,

deschidere a limbajului, de pildă, sau dispoziție a ființei, poate deveni mâine închidere sau, dimpotrivă, o altă deschidere, un alt orizont.

Omul este „deschis" deja atunci când își arată iubirea, simpatia, caritatea față de un apropiat. Dar nu este decât o deschidere unanimă, „banală". Când Christos spune: „Dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce mulțumire aveți?", el indică această atitudine ca pe o închidere. „Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc" (Matei 6, 27–32). Iată o altă deschidere: îi voi păși sau nu pragul? E un alt nivel de deschidere.

Să trecem la simbolismul propriu-zis al porții, în contextul tradiției creștine. Îl vom găsi în locul cel mai radical, anume în cuvântul Evangheliei, referință de prim ordin. Există aici trei și numai trei referințe la acest simbolism:

a) Poarta cerului apare la nașterea lui Christos în Betleem: „Și deodată s-a văzut... mulțime de oaste cerească lăudând pe Domnul" (Luca 2, 13).

b) A doua mențiune, foarte semnificativă, a deschiderii cerurilor, la Luca 3, 21, se face la botezul Domnului în Iordan: „Botezându-se Iisus și rugându-se, s-a deschis cerul."

c) În Faptele Apostolilor (7, 56), primul martir, Sfântul Ștefan spune: „Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu!"

Curs 7 decembrie 1977

Am început să ne apropiem data trecută de simbolismul porții, așa cum ne este pus în față de îndemnul însuși al lui Christos, de afirmația lui netă, surprinzătoare, care dă de gândit: „Eu sunt ușa."

Ce alt imbold poate fi mai bun pentru a intra pe traseul unei cercetări și pentru a deschide astfel un spațiu care este tocmai cel al tradiției spirituale creștine, al cărei studiu ne preocupă aici?

Emergența simbolului porții nu se datorează transpunerii unui element material (poarta fizică) într-o semnificație spirituală, nici pe departe. În studiul comparat al religiilor, se știe că lucrurile

stau invers. Prima emergență a simbolului porții se situează foarte sus, la nivelul cerului. Cele două porți solstițiale au marcat, în psihicul umanității, sensul acestei categorii simbolice: poarta.

Propusesem, de asemenea, o altă referință simbolică, care vine din tradiția chineză, pe care ne permitem să o invocăm aici tocmai fiindcă ne situăm într-un orizont de studiu comparat al religiilor și de cercetare simbolică. Una dintre cele mai vechi înscrieri ale simbolului porții e constituită, în tradiția chineză, de ceea ce se numește „Marea Triadă": Cer, Pământ, Om, cel din urmă fiind median și mediator între primii doi termeni. Este ceea ce arată în mod precis ideograma pentru cuvântul *Wang*, care înseamnă, în limba chineză, „Rege Pontif". Ideograma sa e formată din trei trăsături orizontale, figurând cei trei termeni, Cerul, Pământul și Omul, legate, prin mijlocul lor, de o trăsătură verticală, căci se spune: „Funcția regelui este să unească." Or, figura aceasta reprezintă schema oricărei porți a unui templu tradițional chinez. Un templu este el însuși, prin definiție, poartă deschisă spre Cer, spre un spațiu dincolo de spațiul imediat, material. Marile tradiții religioase ale omenirii spun explicit acest lucru. Ideograma la care ne-am referit figurează Marea Triadă și este totodată semnul celui numit „Regele Pontif", un personaj care, într-o anumită structură de civilizație și de cultură, împlinește cele două funcții supreme: funcția suveranului și funcția sacerdotală, a pontifului.

Paranteză. Pentru a ne respecta angajamentul de metodologie științifică serioasă, cum ar trebui să procedăm în studiul nostru? Examinând un număr cât mai reprezentativ de cazuri relevante – analizându-le, situându-le – pentru a ne apropia de conținutul lor de semnificații, care este, în acest mod, bine stabilit, incontestabil.

Or, când vorbim despre „Regele Pontif", e limpede că expresia ne evocă o altă situație simbolică, mult mai familiară, dat fiind că aparține tradiției noastre, anume cea a Suveranului Pontif. E titlul pe care îl poartă Papa în Biserica Romei. Cuvânt latin, *pontifex* e de origine preromană, fiindcă funcția a fost instituită de etrusci înaintea latinilor. *Pontifex* înseamnă „făcător de punți". A construi punți între cele trei lumi: Cer, Pământ și Om. „Constructor de

punți" este cel care izbutește să marcheze trecerea de la o lume la alta. Coroana purtată de Papă cu prilejul unor anumite ceremonii, tiara, este alcătuită dintr-o triplă coroană, din trei coroane suprapuse. Tiara reprezintă acea triplă lume care se deschide, odată ce treci de poartă, prin experiența spirituală.

O ultimă referință simbolică. În Maghreb, ca și în alte locuri, minaretele moscheilor sunt încununate de trei globuri suprapuse, deasupra lor fiind așezată semiluna. Iată o foarte veche imagine simbolică musulmană, a cărei semnificație este absolut aceeași. Cele trei globuri semnifică cele trei lumi, numite de altfel explicit: lumea sensibilă (*'ālam al-mulk*), apoi lumea unde domnesc spiritele cerești, angelice (*'ālam al-malakūt*). În sfârșit, al treilea glob desemnează lumea puterilor ultime, a manifestărilor dincolo de orice formă (*'ālam al-jabbārūt*). Întregul este încununat de Semiluna care semnifică Măreția divină (*al-jalāl*). În Coran, Allah este cel care ține în mâna sa stăpânirea asupra tuturor lucrurilor.[15] Ceea ce reprezintă corespondentul exact al Pantocratorului care încununează bolta oricărei biserici bizantine.

Observații:

Remarca noastră are deja, în sine, un sens spiritual. Pentru ce punem astfel accentul pe forme simbolice (efective, trăite, vii) care țin totuși de tradiții atât de îndepărtate unele de altele și, în aparență, atât de diferite? Cum ne vom situa dinaintea lor? Trebuie să ne ferim să tragem concluzia prea rapidă și eronată că ceea ce ne dă dreptul unor asemenea asocieri ar fi o influență istorică exercitată de o tradiție asupra alteia sau interpretarea simbolurilor prin prisma istoriei exterioare. A spune că, din punct de vedere crono-

---

[15] Coranul 57, 1–2 și 57, 29: „Cele din ceruri și de pe pământ îl preamăresc pe Dumnezeu. El este Puternicul, înțeleptul. A Lui este împărăția cerurilor și a pământului... El asupra tuturor are putere... Harul este în mâna lui Dumnezeu și El îl dăruie cui voiește. El este Stăpânul Harului cel mare!" Toate citatele sunt date după *Coranul*, traducere, prezentare, note și index de George Grigore, Kriterion, București, 2000, în afară de cazurile când urmăm traducerea autorului pentru a rămâne în concordanță cu interpretarea lui.

logic, tradiția chineză a putut influența tradiția indiană care, la rândul ei, a putut influența tradiția creștină care a influențat tradiția musulmană și așa mai departe ar fi inadecvat. Ar constitui o viziune „istoricistă" care nu își are rostul aici. Ar însemna să operăm o reducție, să reducem semnificația simbolurilor la un joc de acțiuni și interacțiuni istorice, adică la un grup de semnificații inferioare celor simbolice.

A doua remarcă de care trebuie să ajungem să ne „impregnăm". Dacă acceptăm cele spuse mai sus, nu întâmpinăm oare o altă tentație de judecată facilă, anume de a considera că, indiferent de tradiția care o vehiculează și care îi dă semnificație, o structură simbolică rămâne identică cu sine, revine la aceeași schemă? Pot opta atunci pentru orice tradiție, fiindcă toate propun și proclamă același lucru. Totul este egal cu totul. Ar fi încă un pericol de judecată superficială care se cuvine respins, criticat.

Într-un anume sens, e adevărat că totul se ține și se leagă în această lume, căci ea este supusă legii finitudinii, „totul este în tot". Dacă „totul este în tot", atunci e de la sine înțeles că o anumită corespondență, o anumită deschidere, o anumită analogie, care dă legea însăși a unei ființe, funcționează și se propune tuturor nivelurilor ființei. Dar a spune că această corespondență revine la identitate ar însemna să ne situăm într-un punct de vedere nu numai extrem, ci și nelegitim. Ar însemna că putem susține că am parcurs până la capăt toate formele simbolice, în toate tradițiile și că am constatat *din interior* că toate vor să spună același lucru. Pe când ceea ce putem susține, cu sobrietate și în mod logic, este faptul că există incontestabil analogii, că aceleași aspecte sunt formulate în moduri diferite de tradiții diferite. A înfățișa aceeași temă în moduri diferite nu este deloc neinteresant, neimportant. Dimpotrivă, tocmai în diferența cu care este abordată aceeași structură simbolică stă caracterul specific, ordinea concretă a mesajului propus de fiecare tradiție.

În sfârșit, o concluzie, de altă natură, se propune în urma observațiilor anterioare, anume că un mesaj spiritual trebuie să primească

întotdeauna loc într-o carne, într-o textură vie, capabile să întrupeze acest mesaj, să îl facă să trăiască și apoi să îl transmită.

Dumnezeu nu se întrupează niciodată într-un neant de ființă; El se întrupează, dimpotrivă, într-un preaplin de ființă, acolo unde ființa posedă cea mai mare densitate în interioritatea ei ultimă.

Este, așadar, normal, inevitabil ca mesajul, comunicarea lui Dumnezeu să lucreze înainte de toate la nivelul de profunzime al structurilor simbolice fundamentale, fiindcă – și este vorba despre o concluzie foarte modernă – se știe astăzi că simbolurile fundamentale nu sunt făurite de om (nu mă refer aici la simbolurile convenționale, care apar și ele la un moment dat). Dar simbolurile fundamentale îl precedă întotdeauna pe om; nu noi le creăm, ele sunt cele care modelează omul.

Iar pentru a încheia într-un mod, încă o dată, științific, vom spune că nivelul la care ne referim acum, în rapidul nostru parcurs, este cel numit astăzi domeniul Arhetipurilor. Primul care a lansat termenul a fost Platon; el a fost reluat de Goethe, pentru a ajunge astăzi să desemneze o configurație structurată a „inconștientului colectiv", jucând rolul unui model endogen. Îmi pot lua modelul dintr-o situație exterioară, iar pe acesta jargonul științific îl numește model exogen. Model endogen înseamnă model ce își are originea în *psyche*, în interiorul sufletului omenesc. De îndată ce ființa intră în existență, arhetipul lucrează în ea, cam așa cum lucrează, să spunem, codul genetic și îi oferă un model de comportament și un model de operare imaginare.

Lumea poate fi descifrată la acest nivel fundamental așa cum poate fi descifrată la alte niveluri: rațional, instrumental, științific, literar, muzical...

Iată, așadar, care ne este referința în ce privește simbolismul porții. Acestea fiind spuse, putem rezuma acum, poate, sensul, semnificația acestui simbol primar. Poarta simbolizează locul de trecere între mai multe stări ale ființei sau între mai multe niveluri ale realului. Spre pildă, trecerea de la cunoscut la necunoscut, de la întuneric la lumină, de la moarte la viață și așa mai departe. Poarta deschide, așadar, în acest context precis, accesul spre experiența

unui necunoscut, a unui mister. Nu știu ce se ascunde dincolo de poartă. Păşesc prin ea nu fără teamă, nu fără speranță, de asemenea, știind că, dincolo de ea, risc să mă aflu într-un spațiu absolut nou, exigent, poate periculos, dar și exaltant.

Din acest punct de vedere, trebuie să menționăm funcția dinamică a porții. O poartă poate fi închisă; se poate deschide și devine orizont echivalent unui îndemn; celor care răspund chemării, poarta le propune un domeniu diferit de cel familiar. E, foarte adesea, începutul unei aventuri. Poarta poate rămâne închisă ori se poate deschide și deschiderea ei corespunde unei descoperiri, unei revelații. Or, tocmai acesta e sensul pe care îl asumă mai ales, foarte pregnant, în tradiția creștină sau în tradiția abrahamică, în general. O poartă deschisă semnifică revelația pe cale de a se împlini: „poarta deschisă a cerurilor". „Dumnezeu care stă la ușă."

Felul în care Christos însuși se înfățișează pe sine în Evanghelie, cel care ne-a pus aici în mișcare, „Eu sunt ușa", înglobează și propune, în același timp, toate aceste semnificații. Propunându-se pe sine în acest mod anume, „Eu sunt ușa", Christos ne pune în fața unui efort pentru a înțelege care este întinderea prezenței lui, care este spațiul pe care El îl deschide, spațiul deschis de ușa care se deschide în El și prin El. Altminteri spus, până unde se întinde puterea lui Christos, cel care se propune ca o Poartă prin care se poate intra și vedea?

Există trei locuri unde „ușa" apare în textul Noului Testament cu această putere de semnificare simbolică. Prima semnificație este cea referitoare la „poarta cerului", la deschiderea porții cerului, când „cerurile se deschid". Iar primul pasaj unde ni se spune că cerurile se deschid este cel care narează nașterea lui Christos, înfățișată sub o dublă lumină.

Ni se prezintă, în primul rând, *nașterea după trup* – mai cu seamă în Evanghelia după Matei, a cărei deschidere constă tocmai în această temă. Sfântul evanghelist Matei își deschide evanghelia cu „cartea neamului lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam". Urmează înșiruirea, foarte riguroasă, a tuturor strămoșilor în ordine descendentă din neamul lui Iisus Christos. Numărul total al

generațiilor: „De la Avraam până la David sunt paisprezece neamuri; de la David până la strămutarea din Babilon sunt paisprezece neamuri, și de la strămutarea în Babilon până la Hristos sunt paisprezece neamuri" (Matei 1, 17). Este evidentă insistența cu care numărul 14 este prezentat ca structurând șirul total al generațiilor, el însuși având structura numerică 7 × 2. O asemenea structură (7 × 2) marca simbolic uniunea sacră între cer și pământ. Referința din Matei este destul de netă: înșiruirea se face în ordine descendentă. Punctul de plecare este Abraham: o ființă istorică bine stabilită și a cărei importanță pentru tradiție este incontestabilă.

Dacă ne îndreptăm atenția asupra detaliilor evenimentului așa cum ne este prezentat de Luca, vom remarca, printre altele, că această primă deschidere a cerurilor, care are loc la nașterea lui Christos, reunește extremele: îngerii și marginalii (păstorii).

Sfântul Luca vorbește încă o dată despre deschiderea cerurilor la botezul lui Christos, pentru ca apoi să înfățișeze spița neamului lui Christos (Luca 3). Aici, punctul de pornire este un *început absolut*, iar el nu poate fi perceput, menționat decât pentru că Iisus a fost văzut în Duhul Sfânt. Nașterea aceasta se deosebește de nașterea după trup. Este noua naștere, văzută în Duhul Sfânt și de aceea Iisus poate fi înțeles în *originile* lui *totale*. La nașterea în Betleem, prima deschidere a cerurilor are loc pentru a se face auzită vocea îngerilor și vestea pe care ei o proclamă în fața păstorilor. Cele două extreme, îngeri și păstori, se unesc pentru a situa nașterea fizică a lui Iisus, potrivit liniei genealogice omenești normale. Poarta nu este încă deplin deschisă, e doar întredeschisă. Ea se deschide deplin atunci când Iisus este înfățișat, în Duhul Sfânt, dincolo de Abraham, către Adam și dincolo de el, *în Dumnezeu*. Doar atunci cerurile se deschid și un glas vine din cer pentru a situa el însuși această naștere în obârșia ei reală, care e cea a „Fiului lui Dumnezeu". Origine de dincolo de orice lume, de dincolo de orice descendență sau ascendență situată în interiorul celor trei lumi.

Poarta pe care Christos o deschide aici este, așadar, o poartă care duce direct în Dumnezeu, în lumea extracosmică. Iată prima menționare, în Evanghelie, a acestei deschideri radicale a porților.

Data viitoare ne vom referi la cea de a doua deschidere a cerurilor, legată de primul martir, Sfântul Ștefan.

Curs 14 decembrie 1977

Neamul lui Christos

Suntem pe cale de a scruta această temă fundamentală: Christos ca poartă, ca ușă. Ne-am apropiat de locul precis unde textul de referință, care este Evanghelia, ne punea în fața noțiunii și a realității constituite de „poarta cerului"; iar această poartă era vestită și în același timp purtată, vehiculată de un ansamblu textual și semantic: neamul lui Christos.

Semnificația neamului

Genealogia răspunde, foarte banal, unei interogații, eventual teoretice, dar și existențiale, fundamentale privind *numele* și *forma* unui individ, ale unei persoane individuale. Genealogia, în sens generic, dar și concret, apare atunci când se pune întrebarea asupra numelui și a formei. *Forma* unei persoane răspunde la întrebările privind poziția, rangul, importanța, valoarea ei de ființă ca persoană individuală. Am putea defini sensul genealogiei sau al neamului în genere ca reprezentând o linie ordonată potrivit unei continuități verificabile, care învinge discontinuitatea sau provocarea discontinuității lansată de timp și de moarte. Orice persoană individuală este neîncetat solicitată, provocată, pusă în fața acestei sfidări esențiale a temporalității, care înseamnă discontinuitate, și a morții, care înseamnă consumarea, suprimarea discontinuității. Or, o genealogie, ca linie ordonată potrivit unei continuități verificabile, asumă provocarea discontinuității; perpetuează continuitatea relației cu originea, cu strămoșul, cu arhetipul primordial, cu originea vieții. Iată, aș spune, abordarea cea mai concentrată și cea mai generală totodată a noțiunii de genealogie și a funcțiunii ei. Genealogia sau neamul își propune să perpetueze, dincolo de discontinuitatea temporală și de moarte, prezența vie a originii.

Fac o paranteză care anunță dezvoltări viitoare: din cele spuse decurge, de pildă, în orice spiritualitate, importanța noțiunii de tradiție „vie". „Tradiție" pur și simplu poate fi adesea un alt nume, ipocrit, al sclerozei. Adevărata tradiție este vie, creatoare, este cea care se transmite împreună cu Biblia. De aici, iarăși, importanța filiației spirituale (*silsilah*) în sufism, care pornește de la Profet și leagă printr-un lanț continuu pe membrii unei confrerii. Putem vorbi, la fel, despre filiația spirituală a Ordinului Iezuit, pornind de la întemeietorul Ordinului, Sfântul Ignatiu de Loyola.

Părintele întemeietor, străbunul, arhetipul – repetăm, *viu* – este cel care marchează locul originii.

Am mai putea menționa o altă viitoare dezvoltare privind tradiția spirituală răsăriteană. În liturghia bizantină, oficiantul invocă la un moment dat „împărtășirea Sfântului Duh", ceea ce acoperă, înglobează, amplifică aceeași temă a genealogiei.

În limbajul nostru omenesc, în vorbirea curentă, neamul slujește la stabilirea, nu lipsită de o anumită vanitate, a locului și a rangului nostru în ordinea ființei. Port numele care îmi vine de la un străbun. El îmi dă o anumită mândrie, iar mândria aceasta e semnificativă și revelatoare pentru dubla funcțiune a neamului: *nume* și *formă*. Prin neam, moștenesc un nume, dar și o formă, nu fizică, ci într-un sens mult mai profund, o formă cu un impact mult mai mare asupra mea și asupra relației mele, ca ființă individuală, cu ansamblul ființei, al existenței – oferite mie prin intermediul liniei strămoșilor. Este o formă pe care nu eu am creat-o, ci care ajunge la mine pornind din origini. Dacă izbutesc să urc pe acest fir, am certitudinea că forma mea primește cea mai vastă, mai onorantă atestare cu putință.

Important este faptul că cele două atribute – nume, formă – țin de o reflecție originară, primară a ființei umane conștiente și se articulează într-un limbaj, pe care l-am putea numi spiritual, filozofic, metafizic pentru a determina totalitatea atributelor posibile ale ființei. Există în tradiția hindusă – sau mai degrabă în India, fiindcă remarca se referă și la buddhism – o vastă speculație și mai mult decât o speculație, o operație de cercetare și cunoaștere a

acestor două atribute fundamentale: a domeniului denumit acolo *nāma-rūpa*. Tradițiile extrem orientale, hinduismul, buddhismul, cele din spațiul Chinei, chiar și tehnicile somatice ale extazului se referă la această dublă determinare. În filozofia occidentală, ea a devenit, datorită lui Leibniz mai cu seamă, principiul individuației, al deosebirii dintre un individ și altul. Mă deosebesc de celălalt prin numele și prin forma mea, nu numai exterioare.

Iată de ce buddhismul, de pildă, izbutește cea mai radicală depășire, în termeni omenești, a ceea ce este limitare, individuație, restrângere, profesând depășirea tuturor numelor, a tuturor formelor, ființelor, aspectelor, inclusiv a celor divine: aceasta este *nirvāṇa*.

În studiul comparat al religiilor, am putea explica rapid această temă, legând-o de faptul că anumite tradiții foarte vechi, imemoriale, printre care cele amintite, își au punctul de referință, de pornire pentru parcursul lor filozofic și spiritual în cosmologie. Pentru aceste tradiții, există posibilitatea unei căi de apropiere de divin, de principiul transcendent prin intermediul manifestării lui, al amprentei sale în cosmos, care se manifestă mai ales prin Numele și prin Forma sa, prin *Nāma-Rūpa*, și care conduce dincolo de cosmos, dincolo de orice formă, dincolo de orice manifestare.

Cam pe la 2300 înaintea erei noastre, apare în regiunea Mediteranei orientale, în ținuturile dinspre Siria și Chaldeea, o altă articulare spirituală și filozofică, se ivește o altă temă sau categorie, diferită de *nāma-rūpa*: este tema Feței, a lui Dumnezeu care are o față, un chip. Există, bineînțeles, ca întotdeauna, corespondență, corelație între aceste două lecturi ale divinului. Dar cea din urmă, cea centrată pe fața lui Dumnezeu, anunță deja și cere o cu totul altă abordare. Evident, nu o abordare de tip antropomorfic, fiindcă antropomorfismul nu reprezintă decât un palier în abordarea divinului. Dar tema Feței constituie deja un fel de presimțire, de intuiție, de captare a sensului unui Dumnezeu viu, care are un chip, ceea ce implică o cu totul altă comunicare între Dumnezeu și om. De aici acel strigăt care se repetă mereu, de pildă în Vechiul Testament: „Arată-mi fața Ta!", „Spune-mi numele Tău!" Este dorul, strigătul inimii adânci.

Apoi, în Noul Testament, regăsim „Chipul lui Dumnezeu"[16]; de asemenea, „forma și chipul lumii". Chipul lumii, „fața acestei lumi trece".[17] Aceeași temă apare în Coran.[18]

Ne aflăm, așadar, în fața genealogiei lui Christos care ne livrează un nume și o formă. Într-adevăr, neamul lui Christos (în evangheliile după Matei și Luca) răspunde și acestei întrebări esențiale, cu atât mai riguroase, mai dure, mai dramatice, cu cât se referă la Christos: Cine este omul acesta? De unde vine el? Ce reprezintă el? Care îi este spița, în alți termeni?

Or, așa cum spuneam data trecută, ne aflăm în fața unui dublu scenariu:

Scenariul profetic, în Evanghelia după Matei.

Scenariul mistagogic, în Evanghelia după Luca.

„Mistagog", „mistagogie" sunt termeni aproape tehnici, cuprinși în tradiția și în vocabularul, spiritual și mistic, creștin. Cuvânt de origine greacă, *mystagogia* înseamnă: a conduce spre mister, a iniția în marele mister. Mistagog este cel care conduce către mister sau către misterii. Al doilea scenariu, cel de la Luca, ar fi cel care călăuzește spre mister, spre taină.

E de remarcat că ni se cere să înaintăm mereu în lectura și în înțelegerea unui asemenea text, ceea ce este valabil și pentru alte relatări evanghelice. Cele două scenarii sunt diferite, dar nu opuse. Sunt complementare. Ele țin, amândouă, de o perspectivă transcendentă, dar urmează căi de abordare diferite.

Scenariul din Evanghelia după Matei este descendent; ia drept referință pe străbunul întemeietor Abraham; prototipul, părintele fondator al liniei profetice, este înfățișat ca zămislind generațiile succesive, până la Iisus. Iată un element adresat celor ce știu să citească. „Cel ce citește să înțeleagă." Nu trebuie să citim doar pentru

---

[16] Evrei 1, 3: Christos este „strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu". De asemenea, II Corinteni 4, 4; Coloseni 1, 15: Christos este „chipul lui Dumnezeu cel nevăzut".

[17] I Corinteni 7, 31; I Ioan 2, 17.

[18] Coran 55, 26–27 : „Totul pe pământ e pieritor, numai fața Domnului tău dăinuie în mărire și cinste."

a afla, ci pentru a înțelege, pentru a coborî în adâncul textului și al înțelegerii lui. Christos este învestit cu această linie profetică descinzând din străbunul prin excelență: Abraham.

Poarta Cerului

Deschiderea cerurilor are loc la această naștere profetică a lui Iisus, iar coerența ei de sens se aseamănă unui cod pe care îl avem de descifrat, la fel ca orice alt mesaj. Cerul se deschide, iar deschiderea lui se manifestă prin ființele angelice, prin „indigenii" cerului, îngerii. Locuind în mod firesc în acel ținut, ei sunt „autohtonii" cerului. Și se adresează unor receptori, unor captatori ai mesajului: păstorii – ființe prestabilite, în context profetic, pentru a auzi mesajul, fiindcă păstorii îi reprezintă pe sărmani, marginali, excluși. „Am venit să vestesc evanghelia celor sărmani", nu cârmuitorilor, nu marilor preoți, nu oamenilor instalați în cetate, ci sărmanilor. Asta spune Christos. Iar păstorii sunt prezenți la Naștere, marginali care asistă la deschiderea cerului și îi primesc mesajul. „Trimis al lui Dumnezeu ai fost tu, păstor al lui Dumnezeu? El a răspuns: Da, căci nu este preot care să nu fi fost păstor." În Evanghelia după Ioan, când Christos se înfățișează pe sine ca ușă – „Eu sunt ușa" –, el se înfățișează totodată ca păstorul cel bun.

Iată prin ce fel de indicatori ajungem, în semantică, să situăm mesajul unui text.

Menționez în trecere că, alături de mesajul îngerilor către cei care sunt în drept să primească dezvăluirea profetică a lui Christos, adică păstorii, există, la Luca, în același loc în care e înfățișat neamul lui Iisus, un alt vector de sens: Christos ne este înfățișat drept ținta căutării și a recunoașterii regilor magi. Este unul dintre locurile cele mai grele de sens pentru tradiția creștină, fiindcă astfel ne este semnificat că Christos, cel pe care regii magi ajung să îl recunoască, posedă și calitatea regală. E un alt aspect al identității christice, care se va dezvălui de-a lungul itinerarului său pământesc până în clipa când această calitate se va afla în fața provocării supreme, cea a regelui lumii. Procuratorul lui, Pilat din Pont, îl

va întreba pe Christos: „Ești tu rege?" Atunci, Christos va vesti: „Da, dar împărăția mea nu este de aici, nu este din lumea aceasta."[19]

Vom reveni la acest aspect. Aș mai spune doar că Hegel avea probabil dreptate susținând că istoria subversiunii începe poate cu subversiunea istoriei, operată prin întrupare, prin arătarea lui Christos și prin vestirea că o împărăție diferită de toate împărățiile lumii, împărăția lui Dumnezeu, a venit. Istoria a suferit astfel marea subversiune, a fost răsturnată. Iată, așadar, primul scenariu, cel profetic.

Al doilea scenariu, complementar, răspunde și el interogației fundamentale referitoare la *nume* și *formă*, așa cum este reformulată în tradiția Orientului Apropiat, cum o găsim deja în Egipt: interogația referitoare la *nume* și *față*, cu toată deosebirea pe care această reformulare o comportă.

Scenariul mistagogic, prezent la Luca, nu apare la începutul evangheliei sale, ci într-un loc foarte diferit, complementar fără a fi contradictoriu cu momentul Nașterii. Este momentul când Christos, adult, primește botezul și cerul se deschide. Dar, de această dată, locul evenimentului („loc" în sens tare: topologie a deschiderii, a mesajului cerului) se organizează în jurul unui singur subiect, iar nu în jurul păstorilor care corespund captării mesajului profetic. La botez, subiectul, unic, al evenimentului este Iisus Christos însuși, căci asupra lui se deschide cerul. Duhul Sfânt coboară peste El și se face auzit un glas care îl declară, îl „divulgă", livrându-i identitatea: Numele și Forma. „Acesta este Fiul Meu." Aici filiația este absolut directă. Ultima discontinuitate între cer și pământ este depășită în această deschidere care se pleacă asupra lui Christos.

În scenariul mistagogic din Evanghelia după Luca, deschiderea cerului „cade" asupra lui Christos și îl dezvăluie. Îi dezvăluie ciudata, înfricoșătoarea, surprinzătoarea identitate, o identitate extrem de tare: „Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit", în care m-am simțit în largul Meu, în care mi-am găsit Locul, spațiul, lăcașul. Este ceva extrem de tare, de riscant să fie pusă întrebarea

[19] Ioan 18, 33–36.

„Cine este omul acesta?" și să fie primit acest răspuns, furnizat de scenariul mistagogic, care, de astă dată, este situat, luminat de Duhul Sfânt.[20] Dezvăluirea nu mai privește un prunc, ci pe acest bărbat care se aruncă în lume și își înfruntă misiunea, itinerarul.

Putem urca în Duhul Sfânt, dar e necesară întâi această deschidere a Duhului însuși, ceea ce cu un cuvânt grecesc numim *epifanie*: revelație sau deschidere către...[21]

De astă dată neamul lui Christos nu este orientat doar complementar cu cel de la Matei, nu urmează aceleași articulații, numind doar alte verigi, nu se limitează, ca în scenariul profetic, la străbun, la prototip, la arhetipul profeției care este Abraham; acest scenariu operează un salt calitativ, pentru care referința la Abraham nu mai este suficientă. Abraham reprezintă deja o linie profetică reperabilă din punct de vedere istoric. Aici se operează un salt către străbunul universal, Adam, dar nici acest salt nu este suficient. Urcând până la Adam, ne menținem în mit. De la acest nivel se urcă în tăcerea și în taina lui Dumnezeu. De acolo vine Christos.

Genealogia noastră omenească ne furnizează un nume și o formă, altminteri spus, rangul nostru în ființă, dincolo de discontinuitatea temporalității și a morții; de aceea suntem preocupați de ea, de aceea încercăm să urcăm cât mai mult pe firul ei, poate, cine știe, până la un străbun luptător în „cruciade".

Cât despre Christos, prima lui genealogie, cea profetică, ne pune în față strămoși dintre care unii sunt foarte puțin respectabili, chiar șocanți: există acolo adulter, există acolo o prostituată... Scenariul profetic ne indică o deschidere spre universalitate; linia profetică nu constituie nicidecum o linie a purității: etnice, morale etc. Adevăratul profet este cel capabil de o deschidere dincolo de orice

---

[20] Tema identității „provocatoare", misterioase a lui Christos este dezvoltată de André Scrima în *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, 2003, cap. „Scandalul identității lui Iisus", pp. 28–29; de asemenea, în „Liturgica bizantină a Cincizecimii", *Biserica liturgică*, Humanitas, București, 2005, pp. 205–206.

[21] Pentru semnificațiile termenului, A. Scrima, „Epifania în tradiția liturgică bizantină", *Biserica liturgică*, Humanitas, București, 2005, pp. 129–132.

graniță: dincolo de granița tribului său, a purității rituale etc. Adevăratul profet este un transgresor al frontierelor. Modelul spre care tinde este cel declarat de Christos: „Duhul suflă unde voiește."

Investitura mistagogică, de partea sa, ne pune în fața lui Christos ca loc de găzduire a unei deschideri vertiginoase a cerului, locul în care Tatăl își găsește desfătarea. Filiația este unică și are loc direct, pe linie verticală. Iar deschiderea cerului nu se petrece doar asupra lui Iisus, ci trece în El, care devine, El însuși, „Poarta", „Ușa". Printr-o astfel de lectură, mai lăuntrică și, de asemenea, mai structurală, putem începe să înțelegem în ce sens Christos spune despre sine: „Eu sunt ușa." Cel ce intră prin această ușă merge până la capătul neamului său omenesc și îl depășește, trece de el printr-un salt calitativ în mister, în taina lui Dumnezeu. E un sens teribil de exigent, atât de exigent încât a devenit provocator și a contribuit din plin la condamnarea și la răstignirea lui Christos.

De aceea nu există, în Evanghelie, o veritabilă comunicare, o veritabilă comuniune cu Christos fără o nouă naștere din originea ultimă: cea a genealogiei mistagogice, la care Christos-Ușa ne dă acces. În prologul Evangheliei lui Ioan se spune: „Celor care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sânge, nici din poftă trupească, ci de la Dumnezeu s-au născut" (Ioan 1, 12–13). La fel în celebra întâlnire nocturnă între Christos și Nicodim, plină de putere și de savoare: Ce trebuie omul să facă? Trebuie să se nască din nou! Oare poate omul să intre a doua oară în pântecele mamei sale și să se nască? Tu, care ești învățătorul lui Israel, nu cunoști că nu trebuie să te naști a doua oară din trup, din pântecele matern, ci din apă și din Duh?

Islamul are vederi și interpretări extrem de profunde, dar puțin cunoscute, legate de această perspectivă asupra lui Christos. E de amintit importanța pelerinajului (*hajj*), unde egalitatea eschatologică a tuturor oamenilor dinaintea lui Dumnezeu este clar semnificată. În creștinism, același aspect eschatologic este semnificat prin nume: numele nou, primit la botez, care este o a doua naștere, sau cel primit la angajarea pe o cale religioasă, în aventura lui

Dumnezeu, care se numește viață monahală, viață mistică; omul primește atunci un alt nume.

E o temă care merge, în studiul comparat al religiilor, foarte departe. În Egipt, fiecare ființă primea la naștere un nume secret, aparte, necomunicat public.[22] În India, până astăzi, membrii castelor superioare, *brahmanii* (sacerdoții) și *kșatriya* (războinicii), sunt numiți *dvija*, „cei născuți de două ori". Fiecare dintre ei primește o dublă naștere: cea petrecută pe cale naturală, din părinți, și a doua naștere care, în momentul inițierii, îl instituie pe brahman în demnitatea sa. Pentru creștin, demnitatea nașterii înalte nu vine dintr-o ascendență ilustră (fiu de rege, fiu de duce...), ci apare în clipa când își schimbă numele, când primește un nume care vine de la Dumnezeu. Este o demnitate egal oferită; este egalitatea dinaintea lui Dumnezeu. El nu face deosebire, nu ia aminte la fața naturală, ci la fața și la numele primite atunci când deschiderea cerului se comunică și lucrează asupra fiecăruia, adică, în tradiția creștină, în momentul când ființa intră în comuniune baptismală, tainică, misterică cu Christos.

Am asistat la deschiderea cerului potrivit celor două texte, care ne oferă perspective complementare. Odată cerurile astfel deschise, să trecem acum la porțile infernului (care se află foarte aproape).

Porțile infernului

În Noul Testament nu există de fapt decât o singură mențiune legată de această temă. După cum susțin pedagogii și psihologii, pentru a învăța ceva, esențial nu este doar să reții printr-un efort de atenție imediată și „materială" ceea ce ți se comunică; esențial

---

[22] O persistență a acestei teme apare într-un text din 1933 al lui Walter Benjamin, text aflat la limita între interpretarea destinului personal și expunerea unei viziuni filozofice asupra istoriei. El se intitulează *Agesilaus Santander*. Agesilaus Santander e, în acest text, numele secret al autorului, nume a cărui anagramă arată că e vorba despre un nume-înger, principiu ascuns al persoanei pe care, la un moment dat, Benjamin îl descoperă și a cărui hermeneutică simbolică o întreprinde (*cf.* Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983).

este, mai degrabă, să uiți ceea ce ai crezut că știi despre subiect, ceea ce ai știut, „să faci vid" ar spune spiritualii, oamenii Duhului. Dacă vreau să îl cunosc pe Dumnezeu, trebuie să abandonez ceea ce am crezut că știu și să mă deschid spre acest vid radical. Într-un text, nu atât literei trebuie să îi dăm atenția noastră, cât semnificației pe care ea o vehiculează, semnificării am spune, puterii literei de a semnifica (ca în Matei 16, 1–12).

Locul unde ne sunt semnalate porțile iadului se află tocmai în prelungirea pasajului menționat, din Evanghelia după Matei. Ajuns în ținutul Cezareii lui Filip, Iisus îi întreabă pe ucenici: „Voi cine ziceți că sunt?" Ei au răspuns „Unii: Ioan Botezătorul; alții, Ilie; alții, Ieremia sau unul dintre prooroci." Ne aflăm, după cum constatați, tot în cadrul scenariului profetic. „Și le-a zis: Dar voi cine ziceți că sunt?" Bineînțeles că ucenicii, plini de respect și de cultura timpului lor, l-au situat în tradiția acceptată, stabilită, onorată: „unul dintre prooroci". Ar fi putut spune, în limbaj sociologic: „Ești un personaj contestatar straniu. Ai grijă! Romanii te socotesc un revoluționar. Nici marii preoți nu te prea au la inimă!" Dar ei l-au situat în mod spiritual cu ceea ce posedau ca unelte lingvistice, ca vocabular. I-au răspuns, așadar: „Ioan Botezătorul", care era proaspăt în memoria colectivă, sau „Ilie", profet cu o extraordinară funcțiune eschatologică în tradiția ebraică. Însă iată că, prin gura lui Petru, vine un altfel de răspuns, ce nu pare a le aparține pe de-a-ntregul ucenicilor sau unuia dintre ei. Petru nu „răspunde", ci „ia cuvântul". „A lua cuvântul" este un „semitism", un „idiotism", o expresie proprie limbilor semitice, intraductibilă. Toate expresiile de acest tip – „a venit cuvânt", „și-a deschis gura și a vorbit", „a luat cuvântul" – au semnificații cifrate absolut riguroase. Când faci hermeneutica unui text sacru, afli mereu sens dincolo de sens, în spatele sensului imediat.

Așadar, „luând cuvântul", Petru a răspuns: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu." Nu ne aflăm oare astfel în fața răspunsului mistagogic, la care Petru nu asistase însă? Fiindcă Petru nu fusese prezent când, la botezul lui Christos, se făcuse auzit acest răspuns. În acel moment ucenicii nu existau încă, nu fuseseră încă

învestiți cu calitatea de discipoli. S-ar putea deduce că este vorba despre un aranjament redacțional ulterior privind relatarea episodului, ceea ce nu este nicidecum stânjenitor, fiindcă ne aflăm în fața unui text cifrat, „codificat". Dacă acest răspuns a fost țesut ulterior în text este pentru că el se afla deja prezent în Duhul Sfânt. Luând din nou cuvântul, „Iisus i-a zis: Fericit ești, Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție aceasta, ci Tatăl meu cel din ceruri." În limba greacă, care e cea a Evangheliei lui Matei, „descoperirea" de aici ține de aceeași deschidere, dezvăluire, „sfâșiere" a Cerului la care ne-am referit; e numită *teofanie*. Ne aflăm în fața aceleiași epifanii care, de astă dată, se oferă umanului, tuturor oamenilor: e posibilitatea de a-l vedea pe Christos pe care, la botez, Duhul îl revelase singurului martor prezent, lui Ioan Botezătorul.

Christos îi spune lui Petru: fericit ești pentru că nu tu, în făptura ta de trup și sânge, ești cel care vorbește. Dacă răspunsul ar fi venit de la acest nivel al ființei, el s-ar fi mărginit la indicarea unei identități respectabile, onorate: „Ești profet." Dar teofania intervine abrupt și îl catapultează pe Petru în rolul și rangul de *martor*. De aceea, Christos îi spune: „Fericit ești..." Nu te vei mai numi Simon. „Și Eu îți zic ție, că tu ești Petru (piatră de temelie) și pe această piatră voi zidi Biserica mea și porțile iadului nu o vor birui."

Dacă scrutăm textul așa cum se cuvine când el însuși cere descifrarea, ajungem pe un fir riguros de logică simbolică la „porțile iadului", care reprezintă tocmai antiteza porții cerului. Le aflăm și în Iliada: „Îl urăsc ca pe poarta infernului."[23] Poarta infernului este cea care nu se deschide niciodată. Nicicând infernul nu își dă înapoi morții; el este avariție, gelozie, „ca iadul de grozavă este gelozia".[24] Porțile iadului sunt zgârcite, hulpave, nu admit negocierea. Dacă Fiul își zidește Biserica pe această piatră care este revelația, deschiderea cerului, teofania – împotriva căreia porțile iadului nu au putere – este pentru că cerul și Biserica despre care vorbește

[23] Ahile despre Agamemnon: „Ca și de-a iadului poartă lehamite mi-e de tot omul, / Carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta" (*Iliada* IX, 307–308, trad. George Murnu).

[24] Cântarea Cântărilor 8, 6.

El nu au limite, nu au capăt, bariere. Dat fiind că e susținută de piatra din capul unghiului, în măsura în care e susținută de această piatră, Biserica se află într-o deschidere fără margini: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți..."[25] în Unul, în Christos. Această referință la porțile iadului înseamnă, pe de o parte, că deschiderea porților cerului este cea care întemeiază Biserica și, pe de altă parte, că Christos va coborî în moarte, deci în infern, și că va învia. Coborârea sa în iad va zdrobi porțile iadului.

Curs 4 ianuarie 1978

În privința porților cerului și a deschiderii lor, există o întrebare fundamentală: „Cine este omul acesta?" Răspunsul nu vine de la Petru însuși (carne și sânge), ci de la Dumnezeu „Cel din ceruri". Iată în ce constă teofania: cerurile se deschid pentru a vorbi. Față de această deschidere, Christos adaugă: „Și porțile iadului nu o vor birui." Ele nu au putere împotriva a ceea ce Dumnezeu întemeiază, împotriva cuvântului-mărturie: „Tu ești Fiul lui Dumnezeu celui viu."

Am văzut că „porțile infernului" semnifică închiderea irevocabilă, imposibilitatea de a ieși. Contrară acestei semnificații, participarea la Biserică înseamnă a te afla în deschiderea fără limite, mereu lucrătoare, mereu amplificată.[26] Dat fiind că în Petru lucrează această

---

[25] Galateni 3, 28.

[26] Tema poate fi apropiată de interpretarea dată de autor „ospitalității" universale, simbolizată de Ierusalim ca „poartă a cerurilor": „Descrierea judecății de apoi de către Christos (Matei 25), ce este ea altceva decât recunoaștere, în pragul împărăției, a întinderii infinite, umane și divine totodată, a ospitalității? «Căci flămând am fost, însetat, gol, în temniță, străin... și m-ați primit»... A traduce acest text doar ca pe o viguroasă invitație la acțiunea «caritabilă» nu ar acorda dreptul cuvenit înțelegerii lui reale. Ospitalitatea numește aici deschiderea fără precedent, din dorință atentă de a primi imprevizibilul lui Dumnezeu, liber de orice închidere, inclusiv cea a unui Ierusalim

deschidere a cerurilor, Christos îi schimbă numele de Simon. Îi spune: „Fericit ești", te numesc de aici înainte Petru, piatră.

Când se operează o deschidere a lumii celeilalte, esența experienței spirituale este pusă la încercare, verificată. Experiența spirituală înseamnă o punere la încercare a mea însumi și a întregului real, așa cum am văzut la prima noastră întâlnire. În experiența spirituală, omul este totodată subiect și obiect. Schimbarea numelui indică intrarea lui într-o altă stare a ființei. Aceeași ființă devine o alta; este născută a doua oară, este „de două ori născută", *dvija*, acesta fiind și sensul numelui *Dionysos*. Iată unul dintre sensurile mărturiei lui Simon devenit Petru.

Pe de altă parte, infernul ca închidere irevocabilă explică pierderea speranței pentru cei care intră în el, pierderea deschiderii constante, caracteristice oricărei ființe vii (Dante). Simbolismul porților infernului este bogat, vast și foarte coerent în tradiția musulmană, iar accentul cade, și acolo, pe Speranță ca antidot față de închiderea acestor porți.

„Porțile inimii"

Simbolismul „porților inimii", decisiv în tradiția spirituală universală, are o pregnanță deosebită în Noul Testament. Tema „inimii" ține și ea de interogația asupra identității umane; răspunde și ea întrebării: „Cine este Omul?" „Ce este omul?" în condițiile în care răspunsul: *nāma-rūpa*, *nume* și *formă* e socotit insuficient. Omul nu se epuizează integral prin aceste două determinații. Interogația asupra identității lui cere o căutare mai adâncă.

Tot ea a pus în mișcare psihanaliza; Freud a ajuns să ia în considerare inconștientul pentru a lărgi domeniul omului dincolo de aparența lui psiho-fizică și dincolo de sistemul relațional socio-cultural.

---

terestru. A recunoaște că suntem toți de acum înainte echidistanți față de Dumnezeu, că *ființa-în-deschis* a celuilalt reprezintă locul inalienabil unde Dumnezeu însuși poate să apară" (A. Scrima, „Ierusalim: reflexii asupra unei cetăți «unice și universale» pentru tradițiile monoteiste", *Teme ecumenice*, Humanitas, București, 2004, p. 57).

Groddeck a vorbit, înaintea lui Freud, despre un „ceva" (*Es*) care se află în adâncul omului. Interogația asupra realității omului ne pune, așadar, în mișcare către un „loc" unde omul să poată fi definit în *totalitatea* și în *esențialitatea* lui.

În mod convergent și unanim, tradițiile spirituale au dat acestui loc fundamental pentru om numele de „inimă". Este locul esențial al omului, din care decurg toate dimensiunile și aspectele sale, punctul din care toate se desfășoară și spre care toate converg. Inima este, așadar, echivalentă cu noțiunea esențială de Centru; inima este centrul omului.

Încă de la cele mai vechi mărturii păstrate, constatăm că tema l-a fascinat pe observatorul uman. În secolul al XIV-lea, Grigore Palama spunea: inima este corpul cel mai lăuntric al corpului. Ca poziție și funcționare, inima fascinează pentru că se bucură de un fel de independență, de autonomie, de singularitate ireductibilă. Se știe (s-a demonstrat prin experiență) că inima posedă un sistem nervos autonom care i-ar permite să funcționeze indefinit în afara organismului care o înfășoară, dacă ar avea condiții adecvate. Faptul ține de sensibilitatea de primă instanță care ne restituie, ne înfățișează inima în calitatea ei de centru.

Omul purtător al unui „nume" și al unei „forme" intră în câmpul relațiilor dintre „eu" și „tu". „Eu" am nume și formă; „tu" ești, de asemenea, purtătorul unui nume și al unei forme. „Eu" și „tu" sunt pronume personale determinante pentru omul aflat în poziție imediată, vădită, aparentă în teritoriul ființei. Inima indică un alt pronume personal, cel mai înalt, cel mai tainic și cel mai uitat. Inima arată și tinde către „El". Inima nu ține de un simplu „eu" și de un simplu „tu"; inima ține de „El"; este „El": e prezența, în mine, a unui loc care comunică cu altul decât mine. Așa este celebrat, în mod suprem, Allah: „O! El!" (*Huwa*). „El" este pronumele personal cel mai „impersonal" în sensul pozitiv al termenului, pentru că este sensul cel mai cuprinzător, care le depășește pe „eu" și „tu".

Inima corespunde – nu numai în mod analogic, ci în mod operant și apt de a fi experimentat – centrului. Or, de îndată ce

se află în centru, ființa scapă circumferinței. Situată pe circumferință, ea se rotește neîncetat, e amețită de vârtej. În sens figurat, cel aflat în centru rămâne egal cu el însuși, imobil, pe când cercul își împlinește rotirea, revoluția. În centru, ființa scapă temporalității și de aici ea poate comunica cu cele trei lumi. Dacă se situează pe circumferință, este prinsă în devenire, în cosmos. Dacă se situează în centru, în inimă, comunicarea pe verticala lumilor e posibilă, fiindcă centrul lor este unic.

Dacă individul își atinge centrul ființei, el se depășește pe sine; pătrunzând până la locul inimii, poate comunica cu celelalte centre în Centrul unic; poate intra și ieși[27], iar poarta cerului, ca și porțile infernului, i se deschid. „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru"[28], în inima omului. Dacă vrem să ajungem la adevărata definiție a omului, nu ne putem limita la nume (el se poate schimba), nici la formă (care e înșelătoare); trebuie să atingem centrul, inima omului.

Acest simbolism al centrului lucrează și la nivel transcendent. Iacob adoarme cu capul pe o piatră pe care, în urma viziunii sale, o numește Bethel: fiindcă locul acela „este casa lui Dumnezeu, poarta cerului". Or, el constituie centrul, „buricul" (*omphalos*, în grecește) pământului. Pentru o anumită structură spirituală, locul acela reprezenta Centrul. Iar acolo, ființa umană care își „deschisese inima" putea comunica cu lumile superioare, putea accede la „poarta cerului". Iacob vede în vis cerul deschis, vede scara care unește pământul cu cerul și îngerii suind și coborând pe ea. Mai târziu, numele lui se va schimba, va deveni Israel, „cel ce s-a luptat cu Dumnezeu".

Babilon este o denumire din aceeași arie: înseamnă „poarta lui Dumnezeu". Centralitatea inimii corespunde unei intrări în rezonanță cu centralitatea cosmică. Centrul lumii, niciodată fixat în mod material, permite, așadar, comunicarea verticală și dă omului

---

[27] Ioan 10, 9: „Eu sunt ușa. De va intra cineva prin Mine, se va mântui; și va intra și va ieși..."

[28] Luca 17, 21.

posibilitatea de a deveni Om Universal (*insān kāmil*, în tradiția spirituală musulmană). „Nu eu trăiesc, Christos trăiește în mine."[29] Dacă atinge acest Centru, dacă intră în acest Centru, omul devine o universalitate.

În Grecia veche, Delphi era un loc cutremurător de intens ca percepție a centrului. În centru, exteriorul comunică cu interiorul; acolo e punctul unde exteriorul e transpus în interior, unde interiorul devine cuprinzător al exteriorului. În limba arabă, „spatele" este *ẓahr*, „pântece" este *batn*. De la *batn*, se trece la *al-bātin*, „lăuntricul", „ezotericul". De la *ẓahr*, se trece la al- *ẓāhir*, „exteriorul", „exotericul".

Inima este acel loc al interiorității care poate comunica cu celelalte lumi. Deschizând „porțile inimii", văzându-le deschise în fața sa, intrând în „locul inimii", omul poate accede la lumile superioare și inferioare.

Curs 11 ianuarie 1978

Pentru a pătrunde simbolismul acestor porți, e necesar efortul de a depăși accepțiunea curentă a noțiunii de inimă, cea care are curs în imaginația noastră culturală actuală, în referințele literare, în limbajul comun, unde inima deține un rol important ca măsură și loc al sentimentelor, mai cu seamă pasionale.

Însă, în tradiția spirituală, inima are o semnificație mai gravă, mai profundă, mai riguroasă. Am întâlnit deja noțiunea spirituală de inimă, și anume ca noțiune experimentală și, chiar mai precis, operantă. În orice tradiție spirituală, în cazul nostru în tradiția creștină, nu se vorbește despre inimă ca despre o metaforă psihologică, o figură de stil literar sau o formă de afectivitate. Se vorbește despre o realitate activă, vie, care nu se mărginește la proiecția psihologică a eului. Dacă asupra porților cerului și ale infernului lucrează Dumnezeu, acțiunea asupra porților inimii revine mai nemijlocit

[29] Galateni 2, 20.

omului. Aceste porți sunt cele care îi dau acces la dimensiunile totale ale celor trei lumi, semnificate de porțile cerului, ale infernului, ale inimii.

Cele din urmă sunt capabile de o deschidere care depășește cercul finitudinii în care suntem prinși, cea a determinismului și a morții.

Inima corespunde interogației permanente: „cine este omul?", „ce este omul?" Inima este presimțită ca centru al omului. Inima spirituală este întotdeauna ascunsă; de aici importanța decisivă a interiorității, *bātin*.

În sfârșit, există co-respondență între inimă, centru al omului, și centrul spiritual al lumii sau al unei lumi, anume locul unde se atinge axa lumii, unde Cerul, Pământul și Infernul comunică și avem experiența comunicării lor.

Adaug câteva citate asupra condiției axiale a inimii:

Angelus Silesius, *Călătorul heruvimic*: „Străfundul inimii cheamă, neîncetat strigând/străfundul lui Dumnezeu; spune, care-i mai adânc?"[30]

„Inima omului este casa lui Dumnezeu, mai însemnată decât Ka'ba însăși."[31]

Concluzie

Textele fundamentale ale Noului Testament referitoare la inimă au inspirat și au dat formă unei tradiții spirituale. Ele ar putea fi grupate în trei capitole:

1. Primul se referă la sensul ascuns al inimii: inima ca centru, ca interioritate a omului, comunicând cu interioritatea lui

---

[30] *Cherubinischer Wandersmann*, I, 68: „Der Abgrund meines Geists rufft immer mit Geschrey/Den Abgrund Gottes an: Sag welcher tieffer sey?" („Hăul din duhul meu cheamă fără-ncetare/Hăul lui Dumnezeu: zi, care-o fi mai mare?", *Călătorul heruvimic/Cherubinischer Wandersmann*, ediție bilingvă, traducere, date biografice, note, variante, postfață de Ioana Pârvulescu, Humanitas, București, 1999, pp. 50–51).

[31] Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-Makkiyya* (*Revelațiile de la Mecca*), I (*cf.* nota 11 *supra*).

Dumnezeu, așadar inima ca poartă, loc al deschiderii care depășește *nāma-rūpa*, adică cercul finitudinii, unde domnesc determinismul și moartea. Cel care își deschide porțile inimii poate „intra și ieși", poate circula liber în cele trei lumi și atinge starea de „înviat", de „trezit", de „Om desăvârșit" (*insān kāmil*).

Înviind, Christos depășește viața și moartea, se eliberează de finitudinea spațiului și a timpului. Timpul și spațiul sunt consumate, abolite, săvârșite. Acum el se face *văzut*, se arată în mod *sensibil*, ca cineva care are stăpânire asupra vieții și morții. Iar El realizează această trecere pentru ca toți cei care îi merg pe urme să parcurgă aceeași experiență, cu diferența că ei trebuie să treacă prin moartea fizică și să abandoneze veșmântul exterior al unui corp care, de aici înainte, nu mai ține de timp și de spațiu. Un corp care ar trăi într-un spațiu cu patru dimensiuni ar fi liber de spațiul nostru, nelăsându-se redus la el, ar îngloba acest spațiu. Prin analogie, această a patra dimensiune ar putea sugera dimensiunea învierii.

Christos este „cel întâi născut din morți".[32] Învierea noastră poate fi, așadar, anticipată. Corpul se poate modifica, poate asuma virtuți diferite de cele comune, dar trebuie să treacă prin moartea naturală. Christos a trecut prin porțile morții și ni se arată ca atare, de dincolo de ele și totuși același.

Tema inimii ca interioritate a omului comunicând cu interioritatea lui Dumnezeu apare la Matei 6, 5–6: „Iar când vă rugați, nu fiți ca fățarnicii cărora le place, prin sinagogi și prin colțurile ulițelor, stând în picioare, să se roage, ca să se arate oamenilor" (exterioritatea, domeniul lui „afară"). „Adevărat grăiesc vouă: își iau răsplata lor" (în același domeniu al lui „afară", al vizibilului). Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui care este în ascuns."

Ne aflăm în fața unui loc unde putem constata atenuarea și stingerea unui sens riguros. Textul grec spune: „Intră în *sanctuarul* inimii tale" (*eiselthe eis to tameion sou*), locul „comorii ascunse"[33],

---

[32] Apocalipsa 1, 5.

[33] Matei 6, 21: „Căci unde este comoara ta, acolo este și inima ta."

numit în latină, după forma lui geometrică, *cubiculum*, cub, încăperea cea mai lăuntrică, mai intimă. Cubul are o proprietate specială: umple și conține întreg spațiul. Sfera comprimată ia forma cubului. Cubul este singura formă care aderă totalmente la spațiu și care îl reprezintă ca formă. Se înțelege de ce Ka'ba, având această formă, este atât de însemnată pentru pelerin, care află în ea locul stabilității. *Cubiculum*: loc al păcii, al interiorității, loc al concentrării, unde totul este centrat, loc al rugii. După ce ai intrat acolo și ai închis porțile sau ușa inimii, te vei ruga lui Dumnezeu nevăzut, care este în ascuns și El îți va răspunde.

Coranul 6, 59: „Dumnezeu are cheile lucrurilor ascunse" sau „El are cheile Tainei pe care nu o cunoaște nimeni afară de El".[34] Matei 6, 6: Dumnezeu „care vede în ascuns îți va răsplăti la arătare".

Cuvântul „cer", în latină *caelum*, are drept rădăcină KAL, însemnând „a acoperi" și totodată „a ascunde". Cerul este locul unde se află, ascunsă, dar disponibilă, prezența lui Dumnezeu, trans-cendența realului. Pentru a atinge acest nivel, trebuie să intri în lăcașul interior, în cămara lăuntrică, în acel *cubiculum*, iar atunci Dumnezeu care vede în ascuns răspunde în același ascuns, în taină, El care „are cheile tainei". Trebuie, așadar, ca omul să treacă prin ușa tainică a inimii pentru a intra în prezența tainică a lui Dumnezeu.

Definiția cerului ca loc al tainei poate fi înțeleasă în două moduri. În primul rând, ceea ce este nevăzut sau de nevăzut este, prin însuși acest fapt, întru câtva ascuns; cere o anumită dispoziție sau aptitudine pentru a se lăsa depistat. În al doilea rând, există momente de ocultare, când cerul nu se mai arată, se ascunde, când Dumnezeu nu mai vorbește (temă prezentă în teologia iudaică, ca și în teologia modernă a morții lui Dumnezeu). Cerul ia din nou, în acele momente, drumul tainic al inimii, „căile ei subterane". Pentru a găsi atunci cerul, trebuie să știi că el se ține în ascuns și că Dumnezeu nu se mai descoperă pe înălțimi, ci în adâncurile inimii. Cerul devine atunci o peșteră, „peștera inimii". Christos s-a născut într-o peșteră. Dumnezeu ne vorbește pornind din

[34] A doua traducere: George Grigore, *Coranul*, *op. cit.*

nevăzut, din inaparent, din umilitate, din ascunsul peșterii, din inima tainică.

Cuvintele și inima (Matei 12, 34–35): „Căci din prisosul inimii grăiește gura. Omul cel bun din comoara lui cea bună scoate cele bune, pe când omul cel rău, din comoara lui cea rea scoate cele rele." Întâlnim aici bipolaritatea simbolurilor fundamentale, așa cum o întâlnim în cazul apei (apa vie și apa stătătoare, moartă) sau al focului (distrugător, dar și purificator).

În textul din Matei, anterior citat, inima era indicată ca loc al unei unice comunicări sau treceri: între om și Dumnezeu. Aici inima pare să se deschidă în amândouă direcțiile: către bine, în sus, și către rău, în jos (*infera* în latină sunt „cele de jos", așadar către infern, către împărăția de jos). Inima însăși stă sub această ambivalență și, dinlăuntrul ei, se poate porni în ambele direcții. De altfel, nu există urcuș posibil decât după ce cele trei lumi au fost asumate, rezumate, integrate interior. Este ceea ce a făcut Christos. O realizare spirituală care asumă totalmente lumea nu se poate împlini fără o anumită integrare a răului. Ceea ce presupune asumarea în „cubiculul" inimii a urmelor latente ale răului: pasiuni, ură, egoism ultim. În această operație de integrare a răului, pe care calea ascetică o cunoaște foarte bine, ființa e pusă dinaintea „gravitației", a greutății lumii, care „trage în jos" și care se manifestă mai cu seamă prin îndoială. Integrarea răului are loc, în unele tradiții, prin încercări dure, prin probe speciale de inițiere. În India, de pildă, discipolul trebuie să vegheze de-a lungul nopții întregi în preajma unui rug funerar, ceea ce declanșază întâlnirea cu eul propriu, cu fantasmele lui.[35] Inima este, așadar, locul de trecere către Dumnezeu, dar și loc al bipolarității, al ambivalenței, unde se pune problema integrării răului.

[35] *Cf.* Heinrich Zimmer, *Regele și cadavrul*, traducere din engleză de Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 1994.

Curs 18 ianuarie 1978

Spuneam că cel care se angajează pe o cale spirituală nu poate să nu întâlnească tema și necesitatea integrării răului. Ea nu se referă la aspectul relativ sau social al răului, ci la răul asumat pentru a fi „rezolvat", transmutat în bine, așa cum indică Christos. Această integrare se exprimă prin asceză. Încă o dată, nu este vorba despre o abordare moralistă a răului. Christos însuși a condamnat morala oficială, instalată a vremii lui. Nu este vorba aici despre o simplă respingere a răului, ci de o asumare pentru a-l transmuta, a-l transforma în bine.

Sinteza inimii, centru și simbol bipolar

Inima „realizată", împlinită, „desăvârșită" dă acces spre cer, deschide porta cerului. „Dumnezeu are cheile lucrurilor ascunse." Simbolismul cheilor se leagă, în mod evident, firesc, de simbolismul porții. Petru primește revelația identității lui Christos, iar drept urmare și răsplată, primește, de asemenea, „puterea cheilor". Fiindcă s-a situat în deschiderea acestei identități, el însuși poate opera deschiderea și, alături de el, toți cei care participă la aceeași mărturisire.

Sinteza celor două aspecte – bipolar și axial – ale inimii: inima, în deschiderea ei, permite accesul ființei la cele trei lumi și integrarea lor; permite totodată – depășind acest aspect – comunicarea cu transcendența, cu Dumnezeu care este în ascuns.

În Apocalipsa 3, 20, Christos se înfățișează într-o viziune foarte precis apocaliptică, de deschidere și dezvăluire: „Iată, stau la ușă (se subînțelege: la «ușa inimii») și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine." „Cina" înseamnă, în limbaj simbolic, hrana, merindele de drum. Cina este aici un îndemn la drum, de a înainta pe cale.

Luca 24: după relatarea învierii lui Christos, ni se vorbește despre ucenicii aflați pe cale spre Emaus; un călător misterios li se alătură și vorbește cu ei despre răstignirea lui Iisus Christos. Acest personaj misterios, străin se oprește, ascultând de stăruințele lor, la locul de popas dintr-un sat. El ia pâinea, o frânge și în acea

clipă ochii ucenicilor se deschid și ei îi recunosc identitatea. Și au această exclamație, în sensul foarte riguros al termenului: „Oare nu *ardea* în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale...?" La un moment dat, această inimă profundă are capacitatea de a se înflăcăra și devine un organ de cunoaștere și de recunoaștere a ceea ce până atunci era invizibil. Brusc, omul vede invizibilul vizibilului, în vreme ce de obicei ochii noștri nu văd decât vizibilul vizibilului.

Textul central în această privință este cel al Fericirilor (Matei 5, 2–12). El constituie o expunere „programatică" pe care Christos o face ucenicilor, începând de fiecare dată cu „fericiți cei..." Este un fel de program fundamental al căii și al credinței. „Fericiți cei curați cu inima." *Beati mundo corde*: „fericite inimile curate" sau „fericiți cei curați cu inima că îl vor vedea pe Dumnezeu". Ghandi își făcuse din citirea și meditarea asupra Fericirilor exercițiul spiritual fundamental.

Inimile curate

a) Inima curată este inima care a depășit ceea ce, în chiar ființa omului, ar putea fi impur, imund, nu în sens moral, ci în sens existențial, ontologic.

b) „Fericită este inima curată" are și un înțeles exprimat în termeni de spațiu. A fi curat înseamnă a fi dobândit un fel de simț al justeții, al orientării juste, ceea ce se numește și discernământ. A discerne înseamnă a ști să te orientezi, să optezi între mai multe direcții care ți se deschid; înseamnă să alegi instinctiv orientarea dreaptă, cea menționată pentru prima oară când cerurile se deschid la Betleem. „Slavă... lui Dumnezeu și... pace oamenilor de bună voire!" (Luca 2, 14). Această „bună voire" nu ține de amabilitate și nici de morală; este orientarea esențială a totalității ființei către Pace și Slavă, două referințe fundamentale. Ea ne amintește de importanța pe care o are, în islam, orientarea spre centru, *qibla*, această orientare fiind ea însăși în funcție de dreapta și justa intenție, numită *niyya*. De altfel, terminologia fundamentală a orientării datorează foarte mult, în toate limbile moderne, arabei. „Azimut", „zenit" vine de la arabul *al-samt*.

Cei care au dobândit sau au atins inima curată îl văd, așadar, pe Dumnezeu. Iar a-l vedea pe Dumnezeu înseamnă a te afla în apropierea Lui, nu într-o apropiere fizică, materială, firește; înseamnă a obține capacitatea de a-i sesiza Prezența și de a o asuma înlăuntrul propriei ființe. A-l vedea pe Dumnezeu grație inimii curate și prin inima curată înseamnă a avea acces la prezența lui Dumnezeu.

Dacă poarta inimii se deschide către ultima depășire – anume transcenderea întregii finitudini și percepția prezenței lui Dumnezeu – atunci ființa poate răspunde în sfârșit întrebării: prin intermediul cărei instanțe va fi înțeles omul, prin om sau prin Dumnezeu? (Nietzsche) Centrul ființei, inima profundă dă răspunsul, căci acolo se accede la prezența lui Dumnezeu. Dar atingând viziunea lui Dumnezeu, ființa dobândește, de asemenea, o libertate de prezență și de mișcare în cele trei lumi, deoarece ea a atins veritabilul domeniu al Ființei.

Ființa care s-a împlinit, s-a „realizat" pe sine nu se poate limita la propria ființă. „Omul întrece infinit omul" (Pascal). Desigur! Dar te poți întrece pe tine însuți în interiorul aceleiași finitudini, iar atunci nu finitudinea va fi depășită; va fi vorba, pur și simplu, despre o *indefinită* autodepășire. Trecerea, depășirea în interiorul unei finitudini care este destul de vastă, poate da impresia depășirii. Hamlet: „Aș putea fi închis într-o coajă de nucă și să mă socotesc un rege al spațiului nemărginit"[36] (coaja de nucă fiind luată drept un asemenea spațiu).

Omul desăvârșit

Legat de libertatea de prezență și de mișcare în cele trei lumi a celui care a atins domeniul Ființei, în Noul Testament se spune: „Fiecăruia dintre noi i s-a dat harul după măsura darului lui Hristos. Pentru aceea zice: «Suindu-Se la înălțime, a robit robime și a dat daruri oamenilor.»[37] Iar aceea că «S-a suit» – ce înseamnă decât că s-a și pogorât în părțile cele mai de jos ale pământului?"[38] În

[36] *Hamlet*, act. II, scena 2 (trad. Petru Dumitriu).
[37] Psalm 67, 19.
[38] Efeseni 4, 7–9.

toponimia simbolică, „a sui" dă direcția voinței de a depăși orizontalitatea existenței. „Cel care s-a pogorât, Acela este care s-a suit mai presus de toate cerurile pentru ca pe toate să le umple. Și El a dat pe unii ca să fie apostoli, pe alții prooroci, pe alții binevestitori, pe alții păstori și învățători spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii... până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit", spune Sfântul Pavel.[39] Bărbatul sau „Omul desăvârșit": *al-insān al-kāmil.*

În textul grec sau latin, „adult" are semnificația de „om desăvârșit", dar nu în sens moral, fiindcă în morală nu există perfecțiune. E „desăvârșit" în sensul că a recuperat dimensiunile ființei constând în cele trei lumi. „Om desăvârșit" este Cel care a coborât și care a urcat pentru ca și noi să putem atinge acea plinătate a Ființei pe care el a arătat-o. În noaptea prăznuirii Paștelui, în bisericile de rit răsăritean ortodox, se intonează un foarte frumos text, atribuit lui Ioan Gură de Aur (secolele al IV-lea–al V-lea): „Astăzi toate s-au umplut de lumină, și cerul, și pământul, și cele de dedesubt (infernul)... nu mai gândiți, așadar, la păcat, ci intrați toți în bucurie." Suntem chemați să participăm la toate dimensiunile iluminate ale ființei. Porțile cerului ca și porțile infernului se deschid pentru omul care și-a atins centrul – inima –, având astfel capacitatea de a se deschide către ansamblul dimensiunilor ființei.

Martirul

Așa cum am văzut, *mărturia* este un loc foarte important, unde această deschidere ia un sens concret, efectiv împlinit, reperabil istoric. Tradiția creștină îi dă o situare foarte precisă, în spațiu și timp, când înregistrează apariția istorică a primului martir, Ștefan: anume la puțină vreme după învierea lui Christos, în Ierusalim. Martirajul nu este o „experiență" a torturii. Martirul nu este un „produs" al torționarilor. În greacă, „martir" are înțelesul de „martor ocular", e constituit în primul rând de o dimensiune vizionară. Martirul devine martir numai după ce exclamă și proclamă, ca într-un extaz (ceea ce înseamnă depășire de sine): „Iată, văd cerurile

[39] Efeseni 4, 10–13.

deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu!", precum Ștefan în textul de referință din Faptele Apostolilor (7, 56). La fel, în arabă, *shahāda* înseamnă „mărturie", „martiriu", dar și „viziune"; așadar, conține această rădăcină a viziunii nevăzutului.

În Faptele Apostolilor se mai spune că, în clipa când își dă duhul, Ștefan rostește aceleași cuvinte ca și Iisus pe cruce: „Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta!" Iisus spune: „Părinte, iartă-le lor că nu știu ce fac" (Luca 23, 34). Iată a doua marcă a adevăratului martir: iertarea. Cel ce iartă este iertat. A ierta (*par-donner*) înseamnă a dărui cu prisosință, a depăși chiar darul, a intra într-un spațiu de libertate totală, atât de vastă, încât nici măcar răul pe care ființa îl îndură nu o mai poate atinge. Răul prin care existența îi este răpită nu îi va mai atinge astfel nici măcar pe cei care îl exercită asupra sa. Pentru cel care iartă, orice alienare este abolită, nu mai rămâne decât Prezența transparentă, totalmente liberă, imposibil de afectat, de atins de către orice ar putea corespunde unei capturi, unei închideri, unei înrobiri îndărătul porților infernului. Pentru el, nu mai există infern; el a înviat.

Curs 25 ianuarie 1978

Revelația

Este firesc să ne apropiem de tema revelației după ce am studiat simbolismul porții, fiindcă tema, strict definită, a revelației este, într-o tradiție spirituală, coordonata majoră a acestui simbolism. El se concentrează și este centrat pe noțiunea precisă de revelație. Înainte de a intra în miezul subiectului, ne vom permite o introducere.

Revelație și religii

Termenul *revelație* constituie o referință primordială a ceea ce se numește religie, a oricărei religii. Religiile fiind de mai multe tipuri, e necesară o distincție.

Fenomenologic, revelația reprezintă trecerea porții între această lume și o altă lume, lumea cealaltă. Nu ar putea exista „pretenție" religioasă fără această revelație care constituie, măcar în calitate de ambiție, trecerea între lumi, mai precis primirea unui corp de doctrină și a unei inspirații venind din Cealaltă Lume către aceasta de aici. De altfel, distincția în cauză se înscrie perfect în cadrul, pe larg tratat în cursurile noastre precedente, al celor „trei lumi".

În tradiția musulmană, lumea de aici este numită *dunya* („cea de aproape"), pe când Lumea, Universul se numește *'ālam*. Referința la revelație este, repetăm, constitutivă pentru orice ambiție religioasă; nu există autentificare a unei întreprinderi religioase fără revelație, fără noțiunea de trecere a porții dintre două lumi calitativ diferite. Orice religie, indiferent de natura ei și de felul cum se înfățișează, se referă la o revelație. De aici decurge, spuneam, necesitatea de a distinge o tipologie.

Tradiții și religii

1) Religiile originare.

O religie originară se caracterizează printr-o tradiție puternică, aceasta fiind în același timp expresia ei istorică și „testul" celei dintâi. Dacă religia în cauză nu este îndeajuns de viguroasă, tradiția ei se stinge la un moment dat și religia devine obiect de studiu istoric al trecutului. Tradiția hindusă, de pildă, este o tradiție extrem de veche, plină de vitalitate, din care s-au ramificat alte forme de viață și de doctrină religioasă.

2) Confesiunile unei aceleiași religii sunt de considerat mai cu seamă în context occidental. *Religia* creștină cuprinde diferite confesiuni (ortodoxie, catolicism, protestantism), care la rândul lor pot comporta diviziuni.

3) Religiile sincretice: forme și expresii religioase deloc lipsite de interes, ele se pot manifesta câteodată, în anumite perioade ale istoriei, în mod foarte puternic. Termenul sincretism, de origine greacă, e format din *syn* = împreună și *krasis* = amestec, având drept rezultat o formă subzistentă prin ea însăși. Gnoza, de pildă, fenomen religios deloc depășit, este în mare parte o religie de tip

sincretic. Împrumută elemente din vechea religie egipteană, din zona siriană, din creștinismul auroral (texte apocrife). Născut la începutul erei creștine, acest sincretism este puternic și creator, constituie o căutare vastă, deplină, apare într-un moment privilegiat al vieții religiilor.

Astăzi, sincretismele se desfășoară sub ochii noștri, din Orient (India, de pildă) până în America. Asistăm la apariția unor grupuri animate de o fervoare puternică, cu suflu mai lung ori mai scurt, care se prezintă pe ele însele drept religii ce au primit o revelație sau o inspirație nouă, sau măcar un impuls divin („The Christian Signs", de pildă).

4) Simulacre de religie: nu este vorba despre false religii, ci despre fenomene care își au impulsul inițial într-un domeniu exterior oricărei confesiuni, un domeniu politic, cultural, ideologic. Treptat, aceste fenomene se transformă în structuri și comportamente de tip religios. Pozitivismul lui Auguste Comte, de pildă, în secolul al XIX-lea, propunea o evoluție a vârstelor omenirii: prima vârstă, cea teologică – vârsta copilăriei lumii –, era urmată de vârsta filozofică, a adolescenței, și în sfârșit de vârsta matură, vârsta pozitivismului, care respingea orice religie și orice formă tradițională. Or, determinat de anumite împrejurări, Auguste Comte s-a apucat să fondeze o religie, care dispunea de o doctrină, de un cult, de o ierarhie...

Mișcările ideologice ne furnizează și ele destule exemple. De pildă, mișcarea național-socialistă germană, pur politică, și-a creat un soi de pseudoreligie. Falangismul lui Franco în Spania se referea la religia catolică pentru a-și da un spor de prestigiu și de autenticitate, când, în fond, era vorba doar despre un regim politic dictatorial. Fenomenul comunist rus a asimilat, într-o primă perioadă, până în 1936, un anume elan religios, mistic, propriu ortodoxiei ruse, pentru a simula apoi modelul unei religii originare – creștinismul răsăritean – pe care l-a înzestrat cu un „Vechi Testament" (Marx, Engels) și un „Nou Testament" (Lenin, Stalin): fac aici referință la textul lui Nikolai Berdiaev, *Sensul și originea*

comunismului rus. Este necesar să distingem aceste cazuri, aceste fenomene religioase.

Mileniul axial

În fenomenologie, în filozofia religiei și a culturii, s-a ajuns la formularea unei scheme de ansamblu, demnă de luat în seamă. Karl Jaspers a fost primul care a exprimat-o într-un mod net și sistematic, numind-o „mileniul axial". Studiind istoria ideilor, se poate face constatarea că toate marile religii și chiar toți marii gânditori care au pus în chestiune starea anterioară a rațiunii, a culturii omenești, și care au deschis căi menite să rodească neîncetat în viitor, toți acești fondatori și gânditori se înscriu riguros între anul 600 înaintea erei noastre și anul 600 al erei noastre. Buddha, Zarathustra, Lao Zi, Heraclit, Socrate, Platon, Confucius și până la Muhammad sunt cuprinși în această perioadă. Putem păstra înaintea ochilor minții această imagine a mileniului axial care a văzut apariția și înscrierea în durata lungă ale unor tradiții destinate să se perpetueze sau, eventual, să se metamorfozeze. Nietzsche spunea: două mii de ani trec pe dinaintea noastră și nici un Dumnezeu nu ne-a mai vorbit în acest răstimp.

Analiza conținutului semantic al temei revelației și modelele ei fundamentale ne vor reține acum atenția.

Vălul

Conținutul semantic al acestui operator esențial care este revelația în toate marile tradiții spirituale și religioase ale lumii, sau în terminologia curentă a culturii universale, se leagă de *văl*. Latinescul *revelare* o spune cu prisosință. În grecește, *apocalyptein* are sensul de descoperire, ridicare a vălului, rădăcina KAL desemnând „ceea ce este ascuns". Simbolismul vălului este evident înrudit cu cel al porții: vălul separă două spații; permite sau interzice accesul la ele; ascunde și sugerează în același timp. Sunt de menționat totuși câteva nuanțe care le deosebesc. Poarta, porțile indică limite nete, se leagă de spații de tip cosmic, să spunem, în vreme ce vălul

personalizează într-un anume fel aceeași operație semantică și noetică. Vălul poate fi purtat de o persoană, poate fi asumat în mod intim; în văl te poți înfășura.

Bipolaritatea în cazul simbolului vălului și chiar a termenului *revelare* este evidentă. Vălul poate fi ridicat, dat la o parte. *Revelatio* înseamnă atunci descoperire, dezvăluire. Dar vălul poate sluji pentru a ascunde, a acoperi, iar *revelatio* va semnifica tocmai punerea vălului.

Novalis, în *Discipolii la Sais*, de pildă, descrie într-un limbaj cifrat un fel de urmărire, de căutare a divinului în vremurile vechi. La Sais, ultima stațiune, încununarea inițierii consta în intrarea în sanctuarul zeiței Isis. După dificile probe și contra-probe inițiatice, traseul culmina cu o dezvăluire: la capătul drumului, inițiatul putea să vadă în sfârșit adevăratul chip al zeiței. Novalis spune: „Unul izbuti – ridică vălul zeiței din Sais. – Dar ce văzu? Se văzu – minune a minunilor – pe sine însuși."[40] Și-a văzut chipul veșnic, sinele divin.

Exemplul complementar este cel al lui Moise (Ieșire 34, 29–35) care, după ce primește revelația pe Sinai, coboară din munte cu un chip pe care poporul nu îl poate privi: strălucirea lui este prea puternică, este un chip iradiant. Pentru a putea vorbi poporului său și pentru a-i transmite revelația pe care el însuși o primise, Moise se „revelează", își acoperă chipul cu văl.

Iată, așadar, cele două direcții de sens la nivelul conținutului semantic ale temei revelației: a descoperi, a acoperi. În India, Maya este vălul iluziei, fără de care însă nu am putea vedea realul. Pentru ce această dublă direcție de sens? Pentru că faptul de a voala revelează semnalul a ceea ce este ascuns, propune o prezență, un contur, o formă ascunsă sub văl. Absența vălului antrenează două riscuri. Întâi, dacă este vorba despre o prezență atotputernică, ea îl poate distruge pe privitor. Întâlnirea cu *Cel cu totul altul* dezagregă ființa.

---

[40] Traducerea în română în Novalis, *Discipolii la Sais. Heinrich von Ofterdingen*, traducere, studiu introductiv și note de Viorica Nișcov, Univers, București, 1980.

Confruntată cu alteritatea absolută, ființa e spulberată. Sau: fiind vorba despre un „cu totul altul", putem trece pe lângă el fără a-l sesiza, fără a-l recunoaște.

Vălul semnalează o prezență ascunsă la care nu se poate accede decât treptat, ridicând vălul, ceea ce implică treptata conformare, adaptare a ființei mele la acea prezență.

A revela înseamnă, așadar, a ridica vălul pentru a atinge cunoașterea ultimă. Însă tocmai pentru a o atinge trebuie să existe văl și acoperire cu văl, care să semnaleze ceea ce va fi revelat în celălalt sens, al dezvăluirii.

Curs februarie

Mileniul axial, care începe în secolul al VII-lea înaintea erei noastre și se încheie în al VII-lea secol al erei noastre cu apariția islamului, a fost martorul manifestării marilor profeți și marchează o nouă formă de revelație: revelația profetică.

Conținutul semantic și modelele fundamentale ale revelației

Tot în acest mileniu axial se înscrie distincția între Orient și Occident. Distincție care nu privește geografia, ci spiritul; distincție între două forme de stil la fel de coerente, de valabile, de creatoare de deschidere, de expresie religioasă și spirituală; două forme care, până astăzi, domină umanitatea și o poartă spre destinul ei.

În secolul al V-lea, ca urmare a mesajului lui Buddha, India dă formă doctrinei buddhiste și, prin reacție, doctrinei hinduiste referitoare, ambele, la un Absolut indeclinabil, inflexibil și în același timp experimentabil. În același moment, Grecia urmează un drum diferit și complementar: lumea este descoperită în autonomia sa, devine obiect pentru actul cunoașterii omenești. Pentru spiritul grec, în zorii nașterii sale, acest act de cunoaștere nu mai este orientat doar spre contemplare, spre descoperirea esențelor de dincolo de lume; e îndreptat spre acțiune *în* lume și *asupra* lumii, orientare pe care nu contenim să ne-o asumăm cu strălucire.

Cele două tipuri de spirit revelează, fiecare, o anumită intenție a lui Dumnezeu privitoare la destinul lumii, o anumită distincție care operează asupra acestei lumi în ansamblul ei.

Revelația: a acoperi, a descoperi. Bipolaritatea vălului (Moise). Pentru a primi Revelația, trebuie să fii învăluit.

În tradiția neotestamentară, vălul apare de mai multe ori, dar mai cu seamă într-un context propus de Sfântul Pavel, atunci când, îndemnându-și ascultătorii să citească Scripturile, le spune: trebuie să ridicați vălul care acoperă încă inima voastră; când vă întoarceți spre Domnul, vălul se ridică... Pentru fiii lui Israel, „până în ziua de azi, la citirea Vechiului Testament, rămâne același văl, neridicându-se"[41]; ei nu își înțeleg până astăzi propriile Scripturi, fiindcă le citesc având un văl pe inima lor.

Am văzut cum funcționează vălul din perspectiva revelatorului, a celui care se revelează. Aici vălul este menționat din perspectiva celui care primește revelația.

O altă tradiție, foarte bogată în ce privește semantica vălului, ne este oferită de islam. Întâlnim aici una dintre referințele cele mai profunde din punct de vedere spiritual. Există un *hadîth* (o spusă a profetului Muhammad sau o tradiție legată de el) potrivit căreia sunt de șaptezeci de mii de ori câte șapte vălurile de lumină și de întuneric care acoperă Fața lui Dumnezeu. Dacă privirea nu i-ar fi ascunsă de văl, lumea ar fi nimicită de strălucirea Feței lui. Expresie tipică și curentă, în toate tradițiile, pentru o mărime nemăsurabilă, numărul 70 × 7 (sau 700 × 7) își indică, prin formă, funcțiunea – care nu e de tip cantitativ, ci calitativ. E calitatea unei multiplicități indefinite, aceasta fiind prima revelare captabilă a Infinitului. Când Christos spune că trebuie iertat „până de șaptezeci de ori câte șapte"[42], El vrea să spună că iertarea nu trebuie să fie limitată potrivit unei numărări, să fie supusă numărării. În *hadîth*-ul menționat, alternanța luminii și a întunericului exprimă,

[41] *Cf.* II Corinteni 3, 14–16.

[42] Matei 18, 22; Luca 17, 4.

perfect riguros, bipolaritatea vălului: el permite trecerea revelației, a luminii spre noi, dar o și ascunde (prin întunericul lui).

În tradiția spirituală musulmană, se vorbește despre văl (*hijāb*) din perspectiva inimii, așadar nu numai în legătură cu Cel ce se revelează, ci și cu cel care primește revelația. Iată cuvintele lui Husayn ibn Mansur ibn al-Hallāj: vălul este o perdea interpusă între căutător și obiectul căutării, între începătorul pe cale și dorința lui, între trăgător și țintă (tragerea cu arcul fiind un „sport" inițiatic în școala spirituală Zen). E de nădăjduit că vălurile au fost puse în vederea creaturii, dar ele nu există pentru Creator. Nu Dumnezeu este cel care ne-a pus văl. Creaturile sunt cele care se voalează pe ele însele. Dumnezeu le-a înveșmântat, creându-le, în vălul numelui lor și astfel ele există. Dacă El le-ar arăta științele puterii Sale, creaturile ar pieri; dacă le-ar descoperi Realitatea, ele ar muri.

În situarea lui concretă, vălul e asociat cu o condiție omenească fundamentală, cea a nomadului și a cortului. Ar fi de neconceput să înlocuim porțile imobilelor noastre moderne prin văluri. Construcțiile noastre adăpostesc instituții solide, sedentare, înrădăcinate în sol. Am putea oare să ne închipuim, invers, că un nomad și-ar potrivi, în loc de perdea sau de văl, o ușă la intrarea cortului său? Dacă recurgem la asemenea imagini concrete este pentru a sugera felul cum s-a constituit simbolismul vălului, care ține de distincția între cele două condiții omenești fundamentale, cea a nomadului și cea a sedentarului.

În tradiția liturgică bizantină, există o rugăciune către Duhul Sfânt care îl cheamă să vină și să se sălășluiască într-un cort, cortul inimii noastre, el însuși revelator al condiției noastre itinerante.[43] Itinerantul este cineva care își continuă neîncetat drumul, care nu își construiește niciodată locuință de piatră.

---

[43] André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, Humanitas, București, 1996, p. 100: Împărate ceresc, Mângâietorule „«vistierul bunătăților și dătătorule de viață, vino și te sălășluiește întru noi (*elthe kai skenoson en hemin*)». «Sălașul» trimite la noțiunea de «cort» (*skene*). Fă-ți un cort; nu o casă de zid și de boierie, ci o locuință de nomad: e inima în care itinerantul face loc Duhului."

În tradiția ebraică, Tablele Revelației erau păstrate în Arca Legământului, adăpostită într-un cort. Doar atunci când, cu David, iar apoi cu Solomon, poporul evreu a întemeiat un regat, doar atunci cortul a fost înlocuit cu un splendid edificiu din piatră și din lemn de cedru. Dar chiar și înlăuntrul templului din Ierusalim, sanctuarul, tabernacolul era separat de restul spațiului printr-un văl – drept reminescență și omagiu ale condiției itinerante. Iar în cortul Sfintei Sfintelor, marele preot al Legii iudaice intra numai o dată în an, în Ziua Iertării, pentru a rosti cu voce tare numele secret, misterios, al lui Dumnezeu, numele ce fusese primit odinioară, la revelația Rugului Aprins. În ebraică, numele acesta e desemnat drept „nume de enigmă". Știți poate că termenul *kabbala* înseamnă, în ebraică, transmitere, tradiție. Potrivit uneia dintre cele mai lăuntrice, mai delicate învățături ale Cabalei, de la revelația Rugului Aprins, trecând prin revelarea Legii pe muntele Sinai, și până astăzi, a avut loc un fel de voalare treptată a tradiției. Când coboară de pe muntele revelației, Moise află jos un adversar, un idol, vițelul de aur, și, aprins de mânie împotriva poporului, sfărâmă tablele Legii. Urcă apoi din nou pentru a primi alte table, iar când coboară la popor, își acoperă fața strălucitoare de lumină divină cu un văl.[44] Maeștrii Cabalei spun că sfărâmarea primelor table ale Legii și înlocuirea lor reprezintă prima treaptă a voalării, a întunecării Tradiției, fiindcă tablele date a doua oară nu se aseamănă celor dintâi. Tema e descifrată apoi în destinul Templului. Dărâmarea primului templu, odată cu robia evreilor în Babilon, constituie o altă treaptă a diminuării. Templul e construit a doua oară pentru ca astfel să fie regăsit „cuvântul pierdut", iar pe urmă este din nou distrus. Potrivit Evangheliei creștine, la răstignirea lui Christos „catapeteasma templului s-a sfâșiat de sus și până jos" (Matei 27, 51; Marcu 15, 34).

Ceea ce înseamnă că prezența sălășluită până atunci în Sfânta Sfintelor părăsește locul, se răspândește dincolo de marginile lui; sau poate că tabernacolul se golește de conținutul său pentru a

[44] Ieșirea 34, 29–35.

nu-i mai păstra decât forma – un asemenea transfer se manifestă în toate tradițiile.

Pentru toți acești termeni – „revelație", „văl", „ascundere", „comunicare" – am desprins până acum un conținut de structură. Vom încerca să desprindem acum un conținut de sens. Acolo unde are loc o revelație are loc o descoperire, o comunicare, o cunoaștere; se acordă un dar, o „inițiere" în sensul de „intrare și primire în interiorul profund", într-un spațiu până atunci inaccesibil. Iată o primă abordare, evidentă.

Al doilea palier de sens: ținând seama de cele spuse, care este subiectul și care este obiectul revelației? Cine face acest dar al revelației? În ce măsură revelația mi-l dă pe cel ce se dăruiește în revelație?

În condiția umană, am văzut că orice dar e situat ca semn al limbajului. Căci limbajul e definit drept sistem de comunicare, de relație și de schimb. E de amintit că limbajul nu se reduce la vorbire. Limbajul este mai mult decât alcătuire de vorbe ori de semne. Cinematograful mut nu este limbaj. Ceea ce semnifică limbajul, ceea ce dă semnificație limbajului se numește *cuvânt.*

Cuvântul, ca structură de limbaj, îl pune pe acesta în mișcare, îl poartă, îi modelează vorbele și toate sistemele de semne comunicatoare. Cuvântul însuși semnifică întregul. Nu există ființă și non-ființă care să se sustragă cuvântului. Nimic din ceea ce este și nimic din ceea ce nu este nu stă în afara cuvântului. Tot ceea ce este are această condiție pentru că îl pot spune, îl pot înregistra – în cuvânt, în vers... Chiar ceea ce nu este poate fi prins în limbaj, fiindcă îl pot indica, îl pot numi prin negație... Invizibilul, și el, poate fi prins de cuvânt, își are, așadar, locul în limbaj și, drept urmare, în ființă.

Mai trebuie să ținem seama de ceea ce câteodată ne scapă, anume că eu, ființa umană, sunt singurul gen de ființă capabilă de folosirea și de articularea completă a cuvântului; apoi că acest cuvânt al meu este comunitar. Nu este doar expresie a mea, ci expresie *spre* cineva. Când vorbesc, mă adresez cuiva de același tip de ființă ca și mine. Noi, oamenii, știm că *ne* putem vorbi. Lucrurile nu

vorbesc; eu, însă, le vorbesc pe ele, le fac parte de limbaj, așadar le fac parte de ființă.

Când mă aflu în fața Celui ce revelează și se revelează, dincolo de văl, a Celui pe care îl numesc Dumnezeu, când El mi se revelează, ce altceva îmi poate El da și în ce alt mod mă poate El atinge, prin ce alte mijloace mi se poate El descoperi pentru ca eu să îl pot primi altfel decât prin *cuvânt*? Iată ceea ce este esențial, absolut în comunicarea Celui ce se revelează.

Așa încât ne aflăm în fața următoarei game de situații:
Eu (noi) vorbesc (vorbim)
le vorbesc/vorbim (obiectele)
Îmi vorbesc/ne vorbim.

Când Dumnezeu se revelează, El îmi dă cuvântul lui; iar dându-mi cuvântul lui, El însuși îmi vorbește, El însuși *mă* spune. Nu eu sunt cel care îi vorbește sau care îl spune. El îmi vorbește și El mă spune, în dublu sens: El mi se adresează și El mă constituie prin cuvântul său. (Așa cum, păstrând firește proporțiile, eu constitui, prin cuvântul meu, ființa, ființele.)

Începând cu acel mileniu axial, în orice tradiție, atunci când apare un mesaj nou, subiectul revelației și, în același timp, obiectul ei constau în ceea ce numim „cuvântul lui Dumnezeu".

E util să ne referim aici la doi autori contemporani care, într-un mod destul de semnificativ, converg spre ceea ce este mai profund în aspirația spiritului, a cunoașterii omenești. În *Tractatus logico-philosophicus* (1919), Wittgenstein spune: „*Limitele limbajului meu* semnifică limitele lumii mele. Logica umple lumea: limitele lumii sunt și limitele ei... Ceea ce nu putem gândi, aceasta nu putem gândi. Nu putem, așadar, nici *spune* ceea ce nu putem gândi."[45]

Către sfârșitul vieții, Heidegger a meditat îndelung asupra problemei limbajului, mergând foarte departe. Comentând un cuvânt

[45] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 5.6–5.61, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2001, p. 140.

oracular, a spus: darul pe care gândirea îl adresează ființei constă în faptul că în gândirea omului ființa vine înspre limbă. În gândire, ființa accede la limbaj, accede la sine însăși. Limbajul este „casa" ființei. În germană, Heidegger spune: limba este „adăpostul", „cabana" ființei.[46] Așadar, revelația implică cuvântul.

Curs 22 februarie 1978

Fără o referință la revelație, religia s-ar afla în contradicție cu sine. Faptul religios nu ar avea statut, consistență, rațiune de a fi, de vreme ce ar putea fi integral înțeles și explicat în interiorul lumii noastre. Deschiderea spre un „nu știu ce" nefiind realizată, religia nu ar fi consecventă cu sine. De aici necesitatea implicită și intrinsecă, pentru faptul religios, oricare ar fi el, de a se referi la revelație într-un fel sau altul.

Iar cuvântul este, cum am văzut, elementul crucial, vehicul și semnificant în procesul revelării. El e „revelator" și „revelat". Elementul central în revelație – în această deschidere a transcendenței, pe care o putem numi Dumnezeu, spre cel ce primește revelația, pe care îl putem numi umanitate – apare dinlăuntrul ei ca fiind necesarmente „cuvânt", în arabă: *kalām*.

Funcția revelatoare a cuvântului

Pentru noi, cuvântul se leagă imediat de acel sistem de comunicare pe care îl numim „limbaj" și ale cărui limite sunt literalmente limitele lumii. Dacă lumea *este*, ea este în limbaj. Totul

[46] M. Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*: „Gândirea aduce la împlinire raportul ființei cu esența omului. Ea nu face acest raport și nu se află la originea lui. Gândirea îl oferă ființei doar ca ceea ce ei înseși îi este conferit de către ființă. Această oferire constă în faptul că în gândire ființa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al ființei" (traducere Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 297).

este cuvânt a ceea ce există. Heidegger spunea: „Vorbirea nu este decât desfășurare a cuvântului."

Subiectul limbajului. Dacă există limbaj, există un loc unde acest limbaj care vorbește este spus de cineva. Iar acest subiect se numește „Eu". Ori de câte ori există limbaj, există un „Eu". Eu *mă* vorbesc. Mă exprim pe mine, mă pun și mă expun, mă dăruiesc cuiva prin cuvântul meu.

Mă pot referi apoi la interlocutorul meu, iar atunci voi spune: „Eu" *îți* vorbesc; mă adresez ție pentru a te atinge, pentru a-mi lărgi propriul spațiu și pentru a crea prin această lărgire un spațiu comun, care este cel al schimbului, al comunicării.

„Eu", „tu", iată prima orientare, dublă și inseparabilă, a subiectului locutor: eu *mă* vorbesc, eu *îți* vorbesc. A treia direcție a subiectului locutor: eu *le* vorbesc (obiectele). Astfel spațiul cuvântului se diversifică și se dilată până la limitele lumii și chiar dincolo de ele, pentru că, spunând obiectele, eu nu dau peste nici o limită a limbajului, nu-i aflu limită. De îndată ce spun, ce numesc un obiect, el este de față. Limbajul nu constituie doar granițele lumii, ci granițele unei lumi aflate mereu în expansiune – ceea ce ne arată funcțiunea primordială a limbajului, precum și toate riscurile sale în experiența curentă.

Între interlocutorii ce constituie subiectul limbajului, se află o a treia persoană; pe lângă „eu" și „tu", există „El", cel căruia nu mă pot adresa direct. Dacă m-aș adresa *Lui* în mod direct, El ar deveni, pentru mine, „tu". Pot doar vorbi *despre El*; El constituie orizontul lui „eu" și „tu". El e acea ființă situată la o distanță (non-fizică), care e în același timp proximitate insesizabilă, ființă a cărei calitate eminentă e marcată în multe limbi (în italiană sau în germană, de pildă) prin persoana a treia.

Lăsându-l pe El la o parte, putem spune că „ne vorbim", acest „ne" conținând cuvintele și lucrurile, tot ceea ce constituie lumea. Eu mă spun, eu îți spun, eu le spun (lucrurile) înseamnă că, prin vorbire, deschidem spațiul total de circulație și de schimb al cuvântului, cuvântul fiind vehiculul prin excelență al ființei. Nu fără rost și nu întâmplător tradițiile spirituale, meditând asupra acestei

chestiuni, au asociat simbolic cuvântul unei monede de preț, din argint ori din aur. „Cuvântul lui Dumnezeu este aur lămurit în foc."[47] Cuvântul și banul sunt până astăzi vehiculele fundamentale în raporturile dintre ființe. Cuvântul stă sub semnul libertății și, până la urmă, al iubirii. În Evanghelie, Christos pune în opoziție pe Dumnezeu și pe Mamona (dumnezeul banului), doi stăpâni care nu pot fi slujiți deodată. Trebuie să alegi între aceste două elemente fundamentale de vehiculare, cuvântul și banul, care asigură relația din cuprinsul ființei și care deschid multe porți.

Iar astfel apare, în teritoriul tematicii noastre, un alt aspect: cuvântul omului este într-adevăr deschis, în limbaj, spre o *funcțiune de universalitate*; cuvântul este cel menit să asigure, mai devreme ori mai târziu, comunicarea sau înțelegerea dintre oameni.

Or, se poate spune că, de aproape două mii de ani, lumea noastră se află sub stăpânirea unui cuvânt determinant, care este *logosul grec*. El oferă un sistem de concepere a lumii, de comunicare, de instrumentare a lumii și de raporturi între oameni, care decurge din tradiția filozofică și culturală elină și parcurge diferitele etape ale istoriei noastre, a Occidentului mai ales. Logosul grec a fost primul limbaj capabil să însămânțeze în spirit culturi diferite de a sa și să își continue, împreună cu ele, propria traiectorie, propria viziune despre lume, propriul mod de a opera și de a acționa asupra lumii, ajungând aproape să își dea un corp. Prin structura și prin modalitatea lui de funcționare, logosul grec era menit să devină, cu necesitate, tehnologie. Între concept și tehnologie există, în perimetrul grecesc, o relație ineluctabilă. Marele privilegiu al logosului grec este acela de a nu se lăsa niciodată „surprins". Nimic din ceea ce întâlnește, nimic din ceea ce i se spune nu îl surprinde; tuturor le face loc în cuprinsul lui, pe toate le supune câtorva reguli precise (trei sunt acestea; principiul identității: A este A; principiul noncontradicției: A nu poate fi în același timp A și B; principiul terțului exclus: afară de A și de non-A, nu există a treia ipoteză posibilă). A face o astfel de opțiune a gândirii, opțiune de putere

[47] *Cf.* Apocalipsa 3, 18.

asupra operațiilor spiritului și de putere asupra operațiilor lumii, dă posibilitate logosului grec să găsească un mijloc de a cuprinde lumea, iar acest mijloc este tehnologia. (Dacă are de a face, să spunem, cu viziunea mistică, logosul grec o va transpune în psihanaliză, reducând-o la câteva rubrici logice: complex, refulare etc...) Logosul grec este un fapt universal de cultură care a permis Occidentului să asume de aproape două milenii o funcțiune de universalitate. Iar grație acestei funcțiuni, Occidentul a dat roată lumii (în economie, în tehnică...). Dar astfel, Occidentul îl reduce pe celălalt, îi resoarbe alteritatea: dacă celălalt vrea să aibă un loc în lume, el trebuie să vorbească – de vreme ce lumea este limbaj – logosul Occidentului.

Cuvântul revelat (logos, kalām)

Iată un cuvânt care vine tocmai dintr-o altă dimensiune, din altă deschidere. Pentru noi, limbajul și lumea sunt date împreună. Potrivit meditației filozofice a lui Heidegger, omul nu poate spune, înțelege și poseda originea limbajului, așa cum nu poate spune, înțelege și poseda originea lumii.

A spune că originea lumii îmi este cunoscută revine la a mă situa totodată după și înaintea acestei origini. Dacă spun că mă situez înaintea ei, înseamnă că există o altă origine, anterioară celei dintâi, sau un șir indefinit de origini din ce în ce mai „originare". Tot așa stau lucrurile în privința limbajului.

Or, cuvântul revelat se spune pe sine, având un statut absolut unic, o autoritate și o pretenție pe care unii dintre reprezentanții lui, Sfântul Pavel de pildă, nu au șovăit să o asume foarte limpede ca nebunie. Cuvântul revelat nu are o origine depistabilă, situabilă în interiorul lumii. El este originar și originant; este Originea.

Funcția „originantă" a cuvântului revelat constă în concomitența dintre „spunere" și „facere". Cuvântul revelat spune facerea și face spunerea, îmbinat. [El spune ceea ce se face, se creează; și totodată face, creează ceea ce spune.] Faptul care marchează, în schimb, condiția noastră omenească este disjuncția între spunere și facere. Cuvântul nostru nu este, prin el însuși, executant, creator;

trebuie să treacă prin mijlocirea tehnologiei sau a unui act creator. Iată de ce adevăratul cuvânt creator este de natură poetică. Cum știți, *creație* se spune, în greacă, *poiesis*.

Filozofia contemporană, mai cu seamă cea britanică, numără printre preocupările ei cele mai moderne chestiunea limbajului, investigată din punct de vedere logic, nu metafizic. J.L. Austin, în lucrarea *How to Do Things With Words* (1961), a degajat însă o altă formă de limbaj, „limbajul performativ": există situații în care spunerea și facerea se confundă chiar la nivel omenesc, dar în condiții extrem de limitate. Regina dă, de pildă, nume unei nave de război: „făptuirea" constă aici în atribuirea numelui pe care regina îl pronunță; ea nu „reface" nava corespunzătoare acelui nume. Situațiile de limbaj performativ sunt doar un ecou îndepărtat al intuiției cuvântului revelat, perceput drept cuvânt originant.

Cum e situat Dumnezeu, Cel care *este* acest Cuvânt, care dă și manifestă cuvântul originant?

Poate oare omul rosti cuvântul originant, are el posibilitatea de a face lumea, de a o *realiza* prin cuvântul său, care nu este decât limbaj? Evident, nu.

Cuvântul originant are un subiect, Dumnezeu. El este cel care rostește acest cuvânt. Dumnezeu nu poate fi un obiect al limbajului omenesc; omul nu îl poate „spune" pe Dumnezeu. Persistă totuși în străfundul sufletului nostru, al fiecăruia, un fel de reziduu al unei asemenea tendințe: am vrea să avem prin cuvântul nostru putere asupra lui Dumnezeu, să avem asupra lui puterea cuvântului, să îl putem înrâuri sau domina prin cuvânt; magia, invocațiile, farmecele, descântecele țin de această dorință.

Or, nu numai că omul nu îl poate „spune" pe Dumnezeu. Omul nu îi poate nici măcar spune lui Dumnezeu „Tu" atâta vreme cât El nu i s-a înfățișat omului, prin cuvântul Lui, prin chipul Lui. El, în sine, ca Subiect al acestui cuvânt originant este acel El care îmi scapă, *Huwa* – O!, El! – care e Totul, care e Orizontul.

El este Cel ce se rostește pe sine, în sensul tranzitiv al termenului; El este cel ce se spune, se revelează, se dă dându-și cuvântul.

Cuvântul revelat are necesarmente această relație originantă cu Cel care dă cuvântul. Nu omul instituie acest cuvânt, nu omul îl închipuie, fiindcă atunci cuvântul ar rămâne în interiorul limbajului. Ne confruntăm aici cu carența netă, dar și foarte dificil de asumat a logosului grec.

Dacă luăm în considerare celălalt Logos și reflectăm asupra lui, constatăm că El este cel care se rostește, care irupe brusc în lume, zdrobind conturul cuvântului, al limbajului omenesc, al logosului grec. Acest Logos vorbește în toate ținuturile lumii, în toate limbile lumii. El sparge închiderea lumii, se rostește, se dă, îmi dă cuvântul lui.

Revelația lui Dumnezeu este necesarmente un cuvânt care îl rostește pe El, care îl dă, așadar, acolo unde omul nu l-ar fi putut închipui sau sesiza el însuși. Această diferență nu constituie o ruptură; ea instaurează, dimpotrivă, o comunicare de alt ordin, care diferențiază net însă regimul cuvântului revelat de regimul limbajului circulând dintotdeauna și până la sfârșitul timpului.

Când El vorbește, cuvântul său se poate rosti în trei moduri diferite:

Întâi, El rostește lumea; e ceea ce numim creație. Toate tradițiile lumii cunosc un asemenea cuvânt și îl numesc „cuvânt creator". În islam acest cuvânt este *kun* (fii!). Când Dumnezeu hotărăște ca un lucru să fie, El spune: *kun* (*kun fa yakūn*: „«Fii!» Și el este").[48] Revelația cuvântului constă în concomitența între spunere și împlinirea ei. Creația este relatarea actului absolut, act efectuat prin sine, fără nici o origine anterioară. Ioan Damaschinul, pe numele său arab Mansūr (secolul al VIII-lea), spunea că Dumnezeu a creat lumea la distanță de sine, nu distanță spațială, ci de natură. Lumea a fost creată de Dumnezeu nu altundeva decât în Sine însuși, ci diferită de Sine însuși. Un mistic evreu din secolul al XIII-lea spunea: Dumnezeu a creat lumea precum marea țărmurile: retrăgându-se.[49]

---

[48] Coran II, 117; III, 47.

[49] A. Scrima se referă la tema creației lumii prin „retragerea" sau „contracția" lui Dumnezeu (*țimțum*), din Cabala. Potrivit unei formule folosite

În al doilea rând, Dumnezeu *îmi* vorbește, *ne* vorbește, se constituie drept interlocutorul nostru. Această rostire nu mai are loc la nivel cosmic, ci la nivel istoric. Iar la acest nivel rostirea lui Dumnezeu, revelarea sa poate fi definită drept profeție. Cuvântul profetic are drept conotație istoria; de asemenea libertatea, pentru că el se adresează unei libertăți pe care o solicită și care îl poate refuza. Ar mai fi de adăugat că, dintr-un anumit punct de vedere, cuvântul profetic – ce se adresează omului *în interiorul* creației – este totodată o re-creare, o neîncetată dezvăluire a lumii, mereu mai adâncă.

În sfârșit, a treia modalitate și formă: Dumnezeu desăvârșește, în sensul unei împliniri și al unei consumări, primele două niveluri – cel al creației și cel al istoriei – în realizarea totală a cuvântului lui Dumnezeu, dar, de astă dată, împreună cu interlocutorul său, omul și omenirea. Acest al treilea nivel constituie ceea ce se numește experiența mistică. Experiență spirituală în cazul individului, iar în cazul colectivității „sfârșitul lumii", pentru care termenul tehnic este *eschatologia*, împlinirea ultimă. E potrivit să amintim aici că ultimele cuvinte ale lui Iisus pe cruce au fost: „săvârșitu-s-a". Iar zicând acestea, ne spune martorul, Sfântul Ioan, Iisus „și-a dat duhul".[50] Această săvârșire/consumare este totodată irupere în lume a Duhului (*rūh*, în arabă). Ceea ce îi este cel mai lăuntric lui Christos, ceea ce este principiul vieții trece de acum înainte din Christos în lume. Are loc o împlinire, o eschatologie a lui Christos: eschatologia Cuvântului care devine Duh. Christos se înfățișează drept Cuvântul lui Dumnezeu, iar, în momentul împlinirii, acest Cuvânt se transformă în Duh.[51]

---

de mulți cabaliști, Dumnezeu se retrage „din sine însuși spre sine însuși" (*cf.* G. Scholem, „La Création à partir du néant et l'autocontraction de Dieu", *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, trad. de l'allemand par M.-R. Hayoun, Cerf, Paris, 1990, p. 56).

[50] Ioan 19, 30.

[51] *Cf.*, de asemenea, A. Scrima, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2003, cap. „Urcușul sensului crucii", pp. 95–99.

Curs 1 martie 1978

Cuvântul revelat se manifestă, am văzut, pe trei niveluri de prezență și de chemare.

– Nivelul cosmic
– Nivelul profetic
– Nivelul eschatologic

Iar fiindcă se manifestă pe aceste niveluri, noi putem primi cuvântul, îl putem întâlni, ne putem pune să îl ascultăm. Fiindcă acolo unde este cuvânt, corelativul lui înseamnă atitudinea de ascultare, de receptivitate a sensului său, de înțelegere. Abordate din perspectiva primirii cuvântului revelat, cele trei niveluri pot delimita tot atâtea tipuri de experiență, dar și de tradiții religioase. Ele furnizează un fel de tipologie a experienței religioase, după cum susțin savanții specialiști în studiul comparat al religiilor.

Trebuie să ne amintim că cele trei niveluri nu sunt etanșe, separate, ci deschise unul spre celălalt, că există treceri de la unul la celălalt.

Vom mai marca rapid câteva aspecte referitoare la condiția cuvântului revelat pentru a putea să înfățișăm apoi modelele de revelație, așa cum ne sunt ele oferite de studiul vastei și deseori complexei istorii religioase, spirituale, culturale a omenirii.

1. Cuvântul revelat se înscrie și se spune pe sine în interiorul limbajului lumii, al limbajului omului, al tribului omenesc. Nu este un cuvânt care să poată forma dintr-odată, prin sine, o lume „cu totul alta" față de condiția noastră istorică și cosmică, o lume fără nici un fel de relație cu lumea așa cum ne este dată și în care suntem aruncați. Omul este ființă-în-această-lume, este *Dasein*; iată faptul incontestabil de la care trebuie să plec pentru a-l înțelege. Cuvântul revelat ne preia, și el, din locul și din starea în care suntem, pentru a ne purta spre ceea ce ar dori să fim.

Cuvântul revelat asumă, el însuși, destinul și devenirea limbajului omenesc. Iar aici suntem puși pe urmele unei interogații: dacă el asumă această condiție, cum vom presimți, în interiorul limbajului omenesc, cum vom auzi, înțelege, „adulmeca", surprinde

cuvântul revelat? Pentru a încerca un răspuns, e potrivit să reluăm datul primordial al lumii în care ne aflăm. Cu un cuvânt grecesc, această lume se numește *cosmos*. Lumea mare, universul, într-un sens filozofic, este macrocosmos: ansamblul realului, guvernat de legi fizice, ansamblu structurat și coerent de la galaxiile cele mai îndepărtate până la mișcarea regulată decelabilă chiar la nivel infra-atomic. Chiar nivelul microscopic face parte din aceeași unitate a întregului.

În interiorul macrocosmosului, omul este în mod tradițional definit ca un microcosmos, pentru că, între limitele foarte strânse și foarte tari, în fond, ale ființei și ale existenței lui personale – limite înguste și riguroase în timp, ca și în spațiu –, omul are această particularitate: este echivalent cu macrocosmosul.

Omul este conținut în macrocosmos; dar iată că, printr-o mișcare de răsucire, microcosmosul uman poate spune: cuprins fizic în macrocosmos, eu îl cuprind la rândul meu prin faptul că eu sunt singurul care îi dețin sensul, eu singur am puterea de a-l spune. Eu îl pot spune și îi cuprind sensul, nu doar în limitele limbajului fonetic, ci în universul meu de sens, singurul în care macrocosmosul își poate afla un loc – în așa măsură, încât în acest punct de articulare căutarea umană în genere și căutarea spirituală în special își găsesc calea proprie de acces, de trecere de la un cosmos la celălalt.

Einstein spunea: este extraordinar nu că lumea există, ci că ea are un sens, iar acest sens îmi este livrat mie. Faptul că pot realiza – matematic, științific, cultural – această luare în grijă a macrocosmosului, că îl pot asuma în spiritul meu, iată un lucru pe care nu am ajuns să-l înțelegem până astăzi, dar din acest tip de interogație se ivește adevărata cunoaștere. Leonardo da Vinci considera că marea cunoaștere izvorăște din cea mai mare umilitate.

Acest punct, cel mai restrâns, la care pot reduce raportul meu cu cosmosul este, de asemenea, cel care îmi deschide calea spre interogațiile și cercetările cele mai vaste. În perspectivă spirituală, echivalența macrocosmos-microcosmos este stabilită de la început

și are semnificații speciale, întotdeauna captivante, căci ne oferă mereu un spor de cunoaștere.

Ibn 'Arabī, de pildă, spunea: știm că Dumnezeu se descrie pe sine ca „Exteriorul" (*az-Ẓāhir*) și ca „Interiorul" (*al-Bātin*), că a manifestat lumea ca interioară și ca exterioară Lui totodată pentru ca să putem cunoaște aspectul interior al lui Dumnezeu prin propria noastră interioritate și aspectul lui exterior prin propria noastră exterioritate. Coranul 41, 53: „Noi le vom arăta semnele noastre în zări și în ei înșiși." Coranul 2, 115: „Oriunde v-ați întoarce, veți afla fața lui Dumnezeu!"

Dacă acesta este cadrul de înscriere a cuvântului revelat în limbajul uman, care este, în noi, acel loc al proximității unde omul poate porni să asculte cuvântul inspirat, unde îl poate auzi și înțelege, unde îl poate sesiza? Prin ce facultate poate omul – situat în tumultul macrocosmosului și în devenirea microcosmosului, a propriei lui ființe – să înceapă să se apropie de acest cuvânt, iar apoi să se statornicească în proximitatea lui imediată? Căci această prezență a lui Dumnezeu este dincolo de orice calificare. Sfântul Pavel spune: „Dumnezeu este aproape"[52]; este de față. Dumnezeu nu se rezumă la o inaccesibilitate rezultată din depărtare, fie ea fizică, metafizică ori de alt tip. Dumnezeu este în același timp depărtare și proximitate. De îndată ce se revelează și se înscrie în devenire, El îndură devenirea ființei create; se revelează de astă dată dinlăuntrul creatului, al limbajului său general.

Dar ce ar putea constitui, în mine însumi, om, primul presentiment al proximității cuvântului revelat?

Uimirea

L-am citat pe Einstein și merită să reținem că el pune uimirea ca stare inițială în reflecția asupra relației de sens între spiritul omenesc și lume. Nu există început efectiv, trăit, al deschiderii spiritului către aventurile ultime fără acest moment inițial al uimirii – un

[52] Filipeni 4, 5.

moment atât de fundamental, încât realitatea lui riscă să scape câteodată conștiinței.

S-ar putea ca cel mai sigur mijloc de a ne pierde facultatea înțelegerii în profunzime a adevărului – nu mă refer numai la adevărul lui Dumnezeu, ci și la adevărul lumii și al ființei – să fie considerarea lucrurilor și a lumii drept stabilite o dată pentru totdeauna. Capacitatea mea de uimire riscă atunci să se estompeze. Dacă totul este dat și își are locul fixat, dacă totul este de luat „ca atare", începe să se instaleze pe nesimțite în mine un soi de obișnuință și de acceptare, ba chiar de resemnare – o formă de ceea ce poate fi calificat drept „închidere". Baudelaire știa că plictisul este ultimul produs al închiderii, monstrul rezultat din lipsa uimirii.[53] Platon, precum și succesorii lui afirmă că uimirea este sămânța, începutul cunoașterii. De îndată ce un om se află în stare de uimire – menținându-se în ea și întrebându-se împreună cu ea – cunoașterea veritabilă se poate ivi. Adevărata cunoaștere izvorăște din autenticitatea întrebătorului, din libertatea lui, de asemenea. Cunoașterea de acest tip angajează ființa într-o aventură care poate dura două ceasuri, doi ani, o veșnicie; nu este o cunoaștere placată pe individ, obținută cu ușurință; e o cunoaștere pusă în mișcare de uimire.

Dar trebuie să distingem două aspecte ale uimirii. Uimirea, așa cum e concepută de gândirea filozofică și de știința occidentală, constituie o atitudine metodică și provizorie, s-ar putea spune. Ea precedă certitudinea obținută la capătul demersului intelectual, este preambulul certitudinii. Mă uimește faptul că traiectoria razelor cosmice este influențată de o masă, fac anumite calcule și descopăr că lumina este și ea supusă gravitației; după care uimirea încetează, fiindcă mă aflu în posesia unei certitudini. Și e păcat că uimirea cade, fiindcă se poate visa la nesfârșit asupra acestei stranii întâlniri: lumina și gravitația își răspund, misterios, undeva...

---

[53] *Au lecteur*: „C'est l'Ennui! L'œil chargé d'un pleur involontaire,/Il rêve d'échafauds en fumant son houka./Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,/Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère!"

Acest tip de uimire, provizoriu, cu caracter metodologic, înțeles ca preambul al certitudinii, declanșează un traseu limitat de cunoaștere.

Minunarea

Adevărata uimire, cea care ne interesează aici, se numește minunare. Ea constituie o formă de gândire dominată de prospețime; e posibilitatea, facultatea de a nu pierde niciodată prospețimea gândirii, o prospețime care rămâne prezentă, eventual chiar și după dispariția gânditorului. Iată unul dintre sensurile cuvintelor lui Christos: „De nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor."[54]

Capacitatea de minunare pune de îndată ființa în stare de trezie, de luciditate intensă. A sesiza aspectul cosmos, macrocosmos al realului, sau prezența vie a celuilalt, sau a avea presentimentul propriei interiorități, oricare dintre acestea poate stârni minunarea și poate trezi în noi percepția extraordinarei unități de sens și de ființă a realului. Nu poți mângâia o floare fără a tulbura o stea, spunea cineva în Afganistan.

Tresărim dinaintea acestei *unități* a realului, accesibilă în momente privilegiate, o unitate care ne este interioară și exterioară totodată și care ne scapă totuși – de aici minunarea.

Minunarea ne oferă, de asemenea, *dimensiunea profunzimii* – nu în sensul de gravitate, de morgă a spiritului. „Domnilor profesori, ne îmbătrâniți, sunteți prea profunzi", se spunea în 1968. Dimensiune a profunzimii în sensul că minunarea aduce în conștiință inepuizabilul vieții, pe care omul nu o poate imobiliza, nu o poate deține o dată pentru totdeauna, rânduită, stabilită.

În tradiția abrahamică, de pildă, Dumnezeu i se revelează lui Moise pe Sinai ca *nume* și *chip*. Care îți este numele? întreabă Moise. „Eu sunt Cel ce sunt... Acesta este numele meu pe veci"; în ebraică, *le'ōlām*.[55] *Ōlām* înseamnă „veac, ev", dar și „vreme îndelungată"; *le'ōlām* – „pentru totdeauna", „în veci". Dar, același grup

[54] Matei 18, 3.

[55] Ieșirea 3, 14–15.

grafic poate fi citit și ca *le'elem* (sau *le'alem*): „numele Meu pentru a fi ascuns", fiindcă *(le)'elem* înseamnă „(pentru) ascundere".[56] Este numele care îl ascunde, numele misterios. Ceea ce înseamnă că, din această perspectivă, a cuvântului revelat și a ascultării lui, lumea este disimulare, văl. Esența cuvântului este tainică.

Dacă, ascultând limbajul omenesc, pot sesiza în el limbajul cuvântului revelat, atunci mă aflu în fața unei deschideri inepuizabile, am în față dimensiunea profunzimii: cu cât înaintez pe direcția ei, cu atât ea mă atrage și mă înnoiește, am putea spune, „mă întinerește". Mari spirituali, precum Sfântul Augustin, spuneau: când veșnicia este înțeleasă prin trăire efectivă, atunci îți dai seama că sensul ei este contrar față de sensul timpului. În dimensiunea orizontală a timpului, cu cât înaintezi, cu atât îmbătrânești. Dacă percepi veșnicia, dacă ai experiența ei, cu cât înaintezi în dimensiunea ei, cu atât întinerești.[57]

În sfârșit, al treilea aspect al minunării este *gratuitatea*. Cuvântul revelat se asociază cu gratuitatea, cu manifestarea, în noi, nu a necesității, ci a libertății și a inventivității, a creativității.

Ascunsă în străfundul cel mai adânc al ființei e o anume stare (pe care știința contemporană o redescoperă): e ceea ce numim dorință. Până de curând, cu excepția tradiției spirituale, științele –

---

[56] Rabi Nachman din Bretslav, *Likutei Si'hoth* XXVI: „«*Le'olam*: (acesta e numele meu) în veci.» Dar cum *le'olam* este scris fără *vav*, el poate fi citit și *le'lem*, care înseamnă ascundere. În exil, trăsătura milei divine rămâne ascunsă. Dumnezeu ne însoțește în exil, dar bunătatea lui e nearătată. Ea nu se va dezvălui decât atunci când va avea loc izbăvirea."

[57] „«Iată», spune Sfântul Augustin, «Adam îmbătrânește în noi, dar Christos întinerește», *videte veterascentem Adam et innovari Christum in nobis*: viața creștină constă în a-ți întoarce fața de la tot ceea ce, venit prin Adam, este de aceea marcat de semnul îmbătrânirii; te întorci și grăbești spre această noutate, spre această tinerețe de neînvins pe care ne-o dăruiește Christos. Într-adevăr, prin păcat «zilele noastre au fost așezate întru îmbătrânire»: le putem lăsa să îmbătrânească; prin credință și speranță, avem deja siguranța zilelor noi, care nu vor îmbătrâni (*Enarr. in Ps. XXXVIII*, 9)"– *cf.* H.-I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1950.

filozofice, psihologice, biologice – nu au dat suficientă atenție categoriei dorinței, nu au înțeles-o. Or, dorința se află în interiorul tuturor entităților lumii; e poate elementul dinamic al spiritului, cum spun psihologii sau filozofii; e motivația ființei, a tuturor ființelor. Acolo unde nu este dorință, ne aflăm, pur și simplu, în prezența neființei. Chiar dorința de moarte este dorința de a muri a unui om viu. Oriunde este viață este dorință. Grecii o numeau în două feluri: *eros* și *epithymia*. În tradiția spirituală, se poate spune că dorința constituie adâncul Duhului, mai mult, viața de foc a Duhului.

Dorință și nevoie

Dorința este, așadar, elementul de foc, intim prezent în ființa umană, pe care nu izbutim întotdeauna să îl sesizăm în natura lui adevărată și să îl solicităm, drept urmare, pentru a ne conduce spre cuvântul revelat. Experiența nemijlocită a dorinței se grefează, pentru om, pe ceva foarte apropiat și totodată foarte îndepărtat de dorință, anume pe ceva ce se numește nevoie. Confundăm, în genere, nevoia și dorința. În condiția mea fizică, am nevoie, pentru a trăi, de un ansamblu de elemente. Dacă filozofăm luând drept punct de pornire corpul – iar lucrul nu este nelegitim, căci omul este neîndoielnic și corp –, atunci ajungem la o filozofie de tip materialist sau la considerații din sfera economiei, sociologiei, raporturilor de putere etc.

Nevoia se referă, în fond, la supraviețuirea eului meu, mai cu seamă corporal, așadar la o problemă de necesitate. Iar pentru ca această necesitate să fie satisfăcută, ea se grefează în ființa umană pe o dorință. Însă în sine, în mod originar și ireductibil, dorința nu este îmbinată cu nevoia; nu ține de ordinul necesității, ci de cel al gratuității. Ea ține de o izbucnire de libertate, de sărbătoare. Bachelard spunea un lucru foarte profund: omul este copil al dorinței, nu al necesității.[58]

[58] Gaston Bachelard, *Psihanaliza focului.*

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

Adevărata dorință, sesizată în ea însăși, arde orice materie, nu numai materia fizică (oxigenul, pâinea...). Arde și materia psihică, și materia spirituală. În Pildele lui Solomon 30, 16 se spune: „Focul nu zice niciodată «destul».“ Pentru că rațiunea de a fi a focului, consistența lui înseamnă tocmai a învăpăia tot ceea ce atinge, tot ceea ce mistuie. Nietzsche: „Da, știu de unde mă ivesc, mistuitor precum flacără; tot ce ating devine lumină, tot ce las în urmă e cenușă; da, flacără sunt, neîndoielnic.“[59] E izbucnirea dorinței care arde materiile nu pentru a le distruge, ci pentru a le face luminoase și pentru a ne purta mai aproape de o ascultare deschisă, spre domeniul, spre spațiul propriu acelui altfel de cuvânt, pe care l-am numit cuvânt revelat; nu cuvânt dat și stabilit aici, în lumea noastră.

Civilizațiile pot fi definite și prin modul lor de a primi, de a modula dorința. Pentru un anume tip de civilizație, dorința este redusă – pe calea culturii, a educației, a condiționărilor de tot soiul – la nevoie; dorința și nevoia sunt confundate. Și există niveluri la care această condiționare, această manipulare a dorinței devine o tendință teribilă.

Heidegger, care a marcat atât de mult gândirea filozofică contemporană, a făcut o analiză extrem de pătrunzătoare, de o superioară frumusețe, asupra modului de a asculta și de a înțelege cuvântul supus analizei de tip exegetic. Dacă tratez textul sau cuvântul drept obiect din care vreau să extrag sensul, atunci fac o cercetare obiectivă, prin intermediul conceptului, cu referințe la autor, la epocă și așa mai departe. Heidegger a propus în schimb ceea ce el numește „gândire meditantă“, unde dorința este pusă sub semnul *reculegerii*: pentru a analiza, pentru a cunoaște, te așezi și rămâi în preajma cuvântului, a textului, a unei ființe chiar. Fără să știe, el regăsea anticul mister al ospitalității călătorilor, al nomazilor. Rămâi, în reculegere, lângă cuvânt, lângă text, lângă o ființă care difuzează în mine propria sa esență creatoare, asemenea, spunea Heidegger, unui parfum. Ne-am putea aminti aici de tema miresmei la misticii arabi, de simbolica aromatelor, a tămâiei în

[59] Nietzsche, *Știința voioasă*, poemul „Ecce homo“.

bisericile creștine răsăritene: ele trimit la efluviul, la efuziunea Duhului care nu lucrează, evident, prin impregnare fizică, nici prin concept; emanația Duhului operează prin faptul că stârnește, pentru realitățile spirituale, un ecou interior, mai bine zis conștiința acelorași realități – aflate înlăuntrul meu, dar îngropate, ignorate, uitate. Iar atunci pot înțelege un cuvânt, un text, o temă din exterior și din interior totodată. Rămân în preajma lor, le scrutez, iar dorința devine stare de primire și totodată de culegere, de reculegere. Și atunci sunt cuprins de sensul cuvântului, al textului; îi prind sensul pentru că eu însumi sunt prins de el. Aș cita pe Paul Celan, unul dintre cei mai mari poeți de după război, cu poemul *Tenebrae*: „Aproape suntem Doamne, aproape și ușor de prins, deja cuprinși de Tine... roagă-te Doamne, roagă-ni-te, suntem aproape..."[60]

Curs 8 martie 1978

Nu există religie constituită, având pretenția de a se intitula ca atare, care să nu se refere într-un mod sau altul la revelație. Doar acest termen și această realitate a revelației – pe care le considerăm aici din punct de vedere fenomenologic și în nici un caz din punct de vedere apologetic –, doar ele permit unei religii să își întemeieze mesajul și să deschidă spațiul de sens pe care ea îl făgăduiește. Iată-ne ajunși la momentul în care vom încerca să degajăm mai precis modelele revelației. „Model" în sensul în care el definește structura capabilă să configureze, să dea o formă și un sens omogene unui ansamblu de date. Avem în vedere semnificația epistemologică pe care termenul „model" o are în teoria cunoașterii. *Pattern* are și sensul de „tipar" al croitorului, eventual al marilor croitori. Este un tip, este o formă capabilă să imite, mai mult, să suporte realul și să îl multiplice.

---

[60] „Nah sind wir, Herr,/nahe und greifbar./Gegriffen schon, Herr,/ineinander verkrallt, als wär der Leib eines jeden von uns/dein Leib, Herr./Bete, Herr,/bete zu uns,/wir sind nah.... "

În ce privește modelele revelației, vom vedea în ce măsură ele corespund – din perspectiva unui studiu fenomenologic al religiilor, din perspectiva lingvisticii comparate sau a științei comparate a religiilor – celor trei niveluri de aplicație a logosului asupra realului imediat și de expresie a logosului în acest real.

I. Primul model al revelației
este cel pe care l-am putea numi modelul cosmologic

El caracterizează tradițiile religioase care abordează logosul sau mesajul divin sau divinul însuși sau transcendența – toate aceste noțiuni fiind corelative și, până la un punct, echivalente din perspectivă fenomenologică – la nivelul manifestării cosmice. Manifestarea cosmică socotită, dat fiind caracterul ei de creație divină, drept purtătoare a unui mesaj, purtătoare de semne, de semnale. Manifestare ce revelează distanța și totodată proximitatea divinului. Creația apare aici drept un fel de relație purtătoare de sens între Creator, oricare ar fi el, și realul vizibil. Iată prima, cea mai elementară și, din punct de vedere logic, cea mai incontestabilă abordare a revelației, anume prin intermediul cosmosului.

Cosmosul este, prin el însuși, purtător de mesaj și de germen. El ne vorbește din începuturi, din noaptea timpului și a ființelor; îmi vorbește prin dorința mea; îmi vorbește prin intermediul formelor sensibile sau inteligibile.

Modelul revelației cosmice caracterizează foarte mari tradiții religioase și spirituale, tradiții mereu vii, pe care se întâmplă adesea să le situăm cu oarecare dificultate pentru simplul motiv formulat de un filozof german: „Una dintre caracteristicile civilizației occidentale constă în faptul că ea a eliminat treptat cosmosul pentru a-i substitui peisajul." Cosmosul, forță elementară înglobând omul și destinul său, a fost contestat din interior de acțiunea omenească – începând din Renaștere, dar mai cu seamă o dată cu revoluția industrială din secolul al XIX-lea. Activitatea omului a transformat acest vast cadru purtător de sens într-un peisaj, altminteri spus într-un mediu sau cadru organizat, ba chiar exploatat de om. Iată una dintre caracteristicile civilizației occidentale și iată de ce suntem

toți, instinctiv, prin modelarea noastră ca oameni occidentali, înclinați spre disprețuirea tradițiilor sau a tehnicilor de spiritualitate tradițională: cele din India, hinduism, buddhism, zen... Aceste tradiții și tehnici recurg sau se referă la cosmos ca la un limbaj, nu ca la o materie neînsufletită căreia doar omul este îndreptățit să îi decidă viitorul și devenirea.

Însă chiar din punctul de vedere al tradițiilor ulterioare, al tradiției creștine celei mai elaborate, de pildă – ipoteza creației fiind admisă –, există o relație între Logosul divin și cosmos. Iar această supoziție implică în mod imediat și riguros semnificația spirituală a cosmosului. Putem face în această privință referință la o vastă tradiție patristică, cea a Părinților din primele secole creștine, din Răsărit mai ales, care a fost reluată sub forma unei elaborări filozofice, a unei gândiri foarte puternice de un autor contemporan rus, părintele Serghei Bulgakov (mort în 1948 la Paris). El a propus o formulă sintetică drept comentariu pentru limbajul simbolic al cărții Genezei, anume pentru pasajul unde se spune: „Și Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor." Acest limbaj simbolic, exprimat prin intermediul formelor sensibile, nu se reduce la ele. Apa Genezei nu este oxigen+hidrogen. „Deasupra" nu are aici sens spațial, ci simbolic. Mai mult, dacă luăm aminte la sursa noastră de cunoaștere, care este în acest curs limbajul, primele cuvinte ale Genezei ne indică o anumită formulă simbolică: Duhul „clocea" apele, asemenea unei păsări. Termenul ebraic pentru acțiunea Duhului este *m'rahepheth*.[61]

În istoria religiilor, imaginea păsării care clocește apele primordiale nu apare nici pe departe drept ceva singular. Această imagine primordială – care își are coerența ei epistemologică, o coerență de cunoaștere foarte puternică – se regăsește în toate marile tradiții. Primele capitole ale Genezei ebraice nu fac decât să reia în beneficiul

---

[61] Pentru aceste sensuri, *cf.*, de asemenea, *Septuaginta*, Geneza (traducere din greacă de C. Bădiliță, introd. de M. Harl, note de M. Harl și C. Bădiliță, în vol. I, coordonat de C. Bădiliță, F. Bâltăceanu, M. Broșteanu, D. Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, NEC-Polirom, Iași, 2004, pp. 51–52).

tradiției pe cale de a se constitui și pentru uzul unui destin colectiv, al unui nou ciclu din istorie, tradiția cea mai arhaică, tradiția primordială a umanității în ce privește misterioasa chestiune a originilor. Întâlnim, de pildă, în India imaginea marii lebede albe care clocește oul primordial, numit „germenele de aur", germenele strălucitor (*hiraṇya-garbha*).

Nu ne va preocupa câtuși de puțin problema influențelor istorice. Vom spune mai degrabă că ne aflăm dinaintea unei descifrări identice a începutului, a unei intuiții înscrise în memoria arhetipală a umanității privind misterul originilor. Iată de ce întâlnim tema pretutindeni și nu este nevoie, pentru a-i accepta omniprezența, de o promenadă istorică prin tradițiile religioase, așa cum concepem astăzi cunoașterea, dat fiind că suntem situați doar în istorie. Nu vorbim aici despre teme cu caracter preistoric, fiindcă nivelul lor nu se situează în timp; ele au caracter metaistoric, nivelul lor e înscris în cea mai adâncă *psyche* a ființei noastre.

Revenind la părintele Serghei Bulgakov, el spune, rezumând întreaga tradiție răsăriteană asupra acestui punct: „Se poate vorbi despre Creație ca fiind deja un fel de Cincizecime cosmică, o primă pogorâre a Duhului. Atunci când textul Bibliei vorbește despre Duhul lui Dumnezeu care se purta peste ape – care le «clocea», altminteri spus, care prin acțiunea lui îngăduia germenilor din sânul lumii să se deschidă, să capete loc și să-și asume destinul – ne aflăm dinaintea primei Cincizecimi cosmice."[62] Iată ceea ce explică în mare măsură faptul că tradițiile spirituale întemeiate pe revelația cosmică, marile tradiții spirituale asiatice, ca și altele, caută să descifreze divinul, cuvântul lui Dumnezeu în realitatea cosmică: în marile ritmuri ale astrelor, în semnele, formele, ritmurile a ceea ce numim „natură"; toate acestea devin expresive la nivel spiritual, sunt înțelese drept o anumită revelare a divinului. Asemenea tradiții s-au constituit, au fost și sunt vii, au mers foarte departe în sesizarea misterului transcendent. Instrumentele marilor tradiții ținând de această primă revelație cosmică sunt:

[62] S. Bulgakov, *Le Paraclet*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.

Mitul, o narațiune structurată în limbaj simbolic și ritual, unde se exprimă o viziune sacră a lumii; scopul ei este să descifreze, să semnifice și să orienteze destinul total al omului. Iată o definiție științifică propusă de studiul comparativ al religiilor.

Arta sacră. Ne dăm foarte ușor seama pentru ce este ea importantă la nivelul revelației cosmice. Arta sacră se referă tocmai la cosmos. Figurările ei, templele, idolii, măștile, amuletele au, toate, o pregnanță cosmică. Arta sacră are caracter cosmic, nu este o artă omenească. În arta precolumbiană ori sumeriană, de pildă, unde apar figurări de personaje umane, ele sunt tratate în așa fel încât sunt restituite fundalului cosmic, sunt distribuite după alte dimensiuni decât cele ale asemănării fizice cu ființa omenească. Se poate spune că idolul e învestit, din acest punct de vedere, cu o funcțiune de cunoaștere.

La începuturile culturii noastre moderne, începând din secolul al XV-lea, europenii au avut în fața idolului o atitudine de dispreț și ignoranță; idolul era ceva abominabil. Au rămas atât de instalați în această atitudine, încât în zorii secolului al XX-lea, când începea să aibă loc întâlnirea tradițiilor spirituale, un indian, foarte impregnat de altfel de cultura occidentală, Vivekananda[63], dădea glas unui sentiment din ce în ce mai puternic resimțit de inteligheția indiană a vremii. Adresându-se interlocutorilor săi occidentali, el spunea: respingeți ceea ce numiți „idolul" nostru, pentru că nu percepeți decât ceea ce voi înșivă puneți în el. Vedeți foarte puțin din semnificația lui, vă opriți la aparențe. Procedați așa cum ar proceda un hindus care, sosit pentru prima oară în Occident, ar intra într-o biserică și ar voi să definească creștinismul judecându-i în mod superficial limbajul simbolic. El ar putea spune: creștinii se adună

[63] Swami Vivekananda (1863–1902), figură spirituală cu mare faimă în India modernă, criticat de unii pentru tendințele sale occidentalizante. Discipol al lui Ramakrishna, a fost un adept al doctrinei non-dualității (*Advaita Vedānta*), dar și al aplicării doctrinelor spirituale în social; a pledat, de asemenea, pentru toleranța religioasă. În 1893 a luat de mai multe ori cuvântul în *World Parliament of Religions*, la Chicago, ceea ce a sporit notabil interesul americanilor față de hinduism.

într-un templu unde adoră un tânăr bărbos, o doamnă și chiar un porumbel. Vivekananda voia să le arate occidentalilor cum procedează în judecarea zeităților hinduismului. A trebuit să treacă destul timp pentru ca zeița neagră, Kālī, „cea care dănțuiește pe cranii" să nu mai fie tratată drept „oroare păgână"; a fost necesar un notabil efort intelectual pentru a realiza legătura dintre Kālī și *kāla*, termen sanskrit care înseamnă timpul, temporalitatea, trimițând drept urmare la un simbol pe care europenii îl au în propria mitologie: Chronos, asimilat cu Kronos, cel care își devorează copiii. În ambele cazuri, avem imaginea puternică a timpului care își devorează propriile creații.

Kāla are în sanscrită și înțelesul de „negru", culoarea simbolică a zeiței Kālī. În semnificația sa cea mai înaltă, negrul este culoarea sau mai degrabă non-culoarea de dincolo de toate culorile. Albul constituie opusul, respingerea negrului inferior. Însă negrul, în semnificația lui supremă, este depășire a tuturor culorilor, așadar a tuturor formelor; e simbolul unei înaintări dincolo de orice limită. Iată un exemplu de lectură a semnelor revelației cosmice. Limbajul revelației cosmice, împreună cu transpunerea sa în arta sacră, se numără printre cele mai puternice și mai elocvente limbaje ale sacrului, cu condiția să ai știința perceperii și descifrării lor.

Anticipez pentru a spune că religiile profetice nu pot da naștere unei arte cu referință cosmică; aici revelația nu mai are loc la nivel cosmic, ci la nivelul cuvântului profetic. Islamul rămâne, din acest punct de vedere, exemplul cel mai pregnant. În asemenea religii, cuvântul în toate manifestările lui – scripturi, cântare, invocație – constituie singurul limbaj artistic posibil. Prin definiție, o religie profetică nu poate decât exclude arta cosmică; e ceea ce explică o anumită încrâncenare împotriva „idolilor", care nu ține de fanatism; este expresia unei depășiri, a trecerii de la un nivel de revelație la altul.

Până în secolul al XVI-lea arta creștină occidentală a păstrat legături cu modul de figurare al artei bizantine. Icoana este încercarea izbutită de a da, dincolo de cosmos, o valoare simbolică cuvântului omenesc care ajunge să ia chip de om; o valoare simbolică

și, mai mult, o valoare de limbaj ce nu cunoaște limite. Icoana este arta transfigurativă.

Regăsim astfel importanța *deschiderii*. Pentru tradiția ebraică, de pildă, opțiunea primă a fost opțiunea revelației cosmice, a lui Dumnezeu creator, a Tatălui. „Deschiderea" textului sacru ebraic ni-l revelează pe Dumnezeu creator. *Bereshit bara Elohim...*: „la început a creat Dumnezeu..." Până astăzi, cronologia tradiției ebraice este inaugurată de creația lumii. Referința esențială în tradiția ebraică este cea a creației.

II. Revelația profetică

Locul de inserție și de percepere a sensului divin, a cuvântului lui Dumnezeu era, în prima etapă a revelației, cosmosul cu caracterul lui coerent, atotcuprinzător. De această dată, locul revelației este în mod precis și exclusiv cuvântul. Cuvântul omului cere să fie recunoscut drept purtător direct al cuvântului lui Dumnezeu. Acest cuvânt al omului se exprimă fonetic în interiorul limbajului. Iată că, brusc, odată cu revelația profetică, el este catapultat, transpus la înălțimea unui statut și a unei valori excepționale. Cuvântul, cel care poate fi auzit într-o limbă definită, rostit de un individ definit, adresându-se, la un moment definit al istoriei, unui interlocutor definit sau unei comunități definite, pretinde brusc să fie purtător al cuvântului însuși al lui Dumnezeu; prin urmare, pretinde că are acces nu numai la înscrierea sensului divin în cosmos, ci acces chiar la planul, la ideea, la intenția lui Dumnezeu cu privire la cosmos și la om, la umanitatea întreagă sau la un grup uman dintr-o anumită epocă.

Din punctul de vedere al istoriei religiilor, este destul de limpede că ideea și realitatea revelației profetice apar pe un fundal foarte cunoscut, anume *fundalul oracular*. Începând cu cele mai arhaice forme de căutare a divinului, de contact cu el, studiul comparat al religiilor a înregistrat existența unei tradiții dintre cele mai misterioase și în mod cert dintre cele mai tenace, care poate fi numită religie de tip șamanic; șamanul fiind desemnat și sub numele de *medicine man* sau de „vrăjitor". Tipul de legătură

șamanică ia diferite forme în diferite religii și zone ale lumii. O descoperim în ținuturile rurale franceze, ca și în Rusia sau la pieile roșii, până astăzi în Mexic, ca și în Mongolia sau Tibet. Ea ține de fondul cel mai arhaic al tradițiilor spirituale ale Asiei. Putem cita în această privință lucrarea lui Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului.*

Fondul religiei șamanice constă într-o tehnică a extazului: provocarea unui extaz controlat pentru *a vedea,* pentru a intra în contact vizual cu divinul. Ea se învecinează cu tehnicile care recurg la halucinogene (cum este peyotl, folosit de șamanii indieni din Mexic) în cadrul unui ritual religios. În lumea noastră, în America de pildă, utilizarea halucinogenelor a devenit para-ritualul marginalilor și al contestatarilor.

Se știe că primii profeți ai tradiției ebraice, Samuel de pildă, nu sunt numiți în Biblie potrivit numelui, consacrat mai târziu, de *navi* = profet. Ci sunt caracterizați printr-un termen care înseamnă foarte precis „văzător". În Vechiul Testament se poate urmări evoluția statutului profetului: de la un fel de semioracol, de tip pythian, centrat pe un extaz vizual, la condiția ulterioară a profetului care nu mai este centrat pe viziune, ci pe cuvânt. Iar această schimbare nu are loc în tradiția ebraică decât odată cu exilul, prin contactul cu civilizația babiloniană. Termenul *navi* nu este ebraic, ci e semitic oriental; vine din Sumer și înseamnă: „a proclama", „a chema", de unde *navi.* În secolul al III-lea î.e.n., termenul a fost tradus în grecește prin *prophetes*[64], aflat în legătură cu *prophemi* („eu prevestesc") și *phone* („cuvânt"). În latină, *fari, fatum* înseamnă: s-a pronunțat, cuvântul a fost rostit, nu mai este nimic de spus.

Sensul revelației profetice constă, așadar, în trecerea de la nivelul *kosmos* la nivelul *anthropos.* Omul își face intrarea pe scena revelației ca centru, ca receptor și receptacul al cuvântului divin. Apare astfel un salt calitativ: în locul cosmosului, omul devine locul de înscriere a cuvântului divin.

---

[64] *Septuaginta,* III Regi 17, 1.

Este apoi de remarcat dubla semnificație a funcțiunii profetice, așa cum ne este livrată în cuvântul cu care e numit profetul. Profetul este cel care spune, strigă, clamează. Dar există și cealaltă linie, cuprinsă în forma *profari*: profetul este cel ce vine înaintea cuvântului sau deschide calea cuvântului. Ioan Botezătorul este înaintemergătorul Cuvântului. Fără îndoială, profetul se expune, se află în risc; Sfântul Pavel pare să spună că Dumnezeu nu și-a cruțat niciodată profeții, ci i-a trimis ca avangardă a Sa.

Iată, așadar, aspectele revelației profetice ce se structurează din interior. Revelația cosmică se referă în mod necesar la creație drept origine și semnificație atotcuprinzătoare. Dumnezeu creator își înscrie prezența, urmele și voința sa în cosmos, în diferite locuri, semne și forme produse de cosmos. Profetul, de partea sa, se situează cu necesitate în istorie. Când proclamă cuvântul divin, profetul se angajează pe sine și angajează cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul acesta i-a fost dat și el, la rândul său, îl angajează, îl dă, îl com-promite, îl expune istoriei. De aici prezența unui interval temporal, inerentă scenariului profetic. Profetul prevestește; rostește ceva ce rămâne să se verifice în timp. Prin revelația profetică, istoria – nu istoria ca temporalitate, suită cosmică de evenimente, ci istoria ca suită de sens – se deschide; se deschide în mod necesar din interior.

Profetul este necesarmente *un om al dorinței*; e singura ființă atârnată, suspendată de dorința sa. Profetul nu mai are nevoi, nu mai stă sub regimul nevoii. Dorința lui nu ține de registrul nevoii. Profetul a mistuit în sine, pe cât este posibil din punct de vedere material, tot ceea ce este nevoie pentru a rămâne suspendat de unica dorință de a primi, a rosti, a profera cuvântul divin și de a-l vedea împlinindu-se. Am numit această dorință eschatologică dorință de împlinire, săvârșire, desăvârșire, consumare.

În tradițiile abrahamice, în cea islamică mai cu seamă, apare această noțiune de „om al dorinței". În Vechiul Testament deja, Daniel (10, 11) este numit „om al dorinței". I se spune, după ce și-a rostit ultima profeție: Iar tu, Daniel, om al dorinței, „mergi spre sfârșitul tău și te odihnește și te vei scula ca să primești

moștenirea ta în vremea de apoi" (Daniel 12, 13). Va vedea atunci împlinirea profeției sale, anume venirea lui Mesia.

Dorința este, așadar, un semn caracteristic al profetului. Un semn ce își are echivalentul în condiția foarte specială a cuvântului profetic. Cuvântul profetic se ivește după ce orice fel de limbaj omenesc s-a epuizat în descifrarea divinului. Cosmosul, semnele, ritualurile, toate își ating limita. Atunci când logosul omenesc ajunge la capătul puterii sale de descifrare, atunci apare cuvântul profetic, drept cuvânt dat ca un răspuns la dorință, cuvânt izvorând din abisul de nescrutat, inepuizabil al lui Dumnezeu.

Filozofii scolastici, care vorbeau latinește, spuneau: Dumnezeu se revelează *totum sed non totaliter*. El ni se revelează întreg, dar nu totalmente. Se revelează pe Sine însuși, întreg, dar inepuizabil; nici o revelație nu îl poate dezvălui, spune, livra fără rest. Și fiindcă Dumnezeu este inepuizabil, cuvântul profetului nu se stinge niciodată. El arde necontenit; iată una dintre tainele a ceea ce numim asceză. În profet, ca și în orice *om al dorinței*, asceza arde nevoia și eliberează dorința. Sensul ascezei tocmai acesta este: a înlocui nevoia cu dorința. „Nu numai cu pâine trăiește omul."[65] Christos spune: „Cine este omul acela care, de va cere fiul său pâine, el îi va da piatră?"[66] Acești copii cer dorința ca pâine.

Vorbind despre modul în care dorința se întipărise în el, Kierkegaard spunea: am înțeles că trebuie să trăiești o dată în viață, să simți o dată ceva atât de fără măsură de mare și de altfel, încât tot restul să pară, pe lângă acesta, neant; ceva ce nu se uită niciodată, chiar dacă tot restul va fi uitat.[67]

În încheiere aș vrea să vă citez cuvântul unui însoțitor al Profetului Muhammad.

Spuneam că deschiderea Bibliei ebraice se face sub semnul Dumnezeului creator, al cosmosului. Cronologia islamului pornește de la un eveniment profetic, foarte semnificativ în el însuși:

---

[65] Deuteronom 8, 3; Matei 4, 4; Luca 4, 4.

[66] Matei 7, 9 ; Luca 11, 11.

[67] Tema apare adesea la Kierkegaard, mai cu seamă în *Jurnal 1837* și în *Postscriptum la Fărâme filozofice*.

hegira.[68] Este vorba despre un eveniment din istoria unui om, nu din viața cosmosului. Iar *Fatēha*, prima sură a Coranului, „cea care deschide" Cartea, nu începe prin evocarea originilor, ci prin formula: *Bismi Allah ar-rahman ar-rahim*, „în numele lui Dumnezeu cel milos și milostiv". „Numele" nu este el referința cea mai puternică, cea mai personală, cea mai incontestabilă a ceea ce este cuvântul: prezență profetică? Dumnezeu se revelează ca purtătorul unui nume. Iar omul vorbește în numele Lui, e purtător al cuvântului Lui. Referința care inaugurează Coranul este profetică.

Or, iată ce spunea un om al dorinței, un tovarăș al Profetului: „Fii binevenită, o, moarte! Fii binevenit, oaspete prieten, care mi te alături în sărăcie și rugăciune" (dorința arsese nevoile; rămăseseră doar sărăcia și rugăciunea). „O, Dumnezeul meu, Tu știi că m-am temut întotdeauna de Tine, dar astăzi nădăjduiesc în Tine, arzător. Nu am iubit lumea, nici viața lungă a acestei lumi pentru a săpa canale sau a sădi copaci" (e spusă depășirea lumii), „ci pentru a înseta în flacăra văpăii de amiază din inima deșertului și pentru a asculta incantațiile în adunările unde se rostea *ḏikr*-ul" (adică tocmai invocarea Numelui).[69]

---

[68] Hegira: „exilul" lui Muhammad și al unui grup de adepți („însoțitorii" sau „tovarășii" Profetului), care părăsesc Mecca, unde opoziția împotriva noului mesaj divin era puternică, și pleacă la Medina, în 16 iulie 622. Termenul are și sensul de „ruptură" a noii credințe față de vechiul model religios și social.

[69] *Ḏikr*: „pomenire" a lui Dumnezeu, conștiința prezenței Lui, având drept modalitate rituală invocarea Numelui său, psalmodiată (și însoțită, în anumite confrerii spirituale, de dansul mistic). Formulele utilizate în *ḏikr* sunt centrate pe anumite nume divine sau pe mărturisirea de credință (*shahāda*): „Nu este divinitate afară de Dumnezeu." *Ḏikr*, ca incantație ritmată, este pusă în legătură cu fazele respirației; are analogii cu rugăciunea lui Iisus, din creștinism, precum și cu practici contemplative orientale (*mantra*, în hinduism, *japa*, în buddhismul zen). *Ḏikr* e practicat fie individual, fie în comunități contemplative.

Curs 15 martie 1978

Evenimentul

Revelația profetică este purtată, așadar, de dorință, motivație primordială, în așa măsură fundamentală, încât nu poate fi redusă la nici o altă categorie. Dorința este un alt mod de a aborda misterul însuși al ființei vii, conștiente, aruncate în propriul destin și în propria devenire. Dorința este cea care poartă și jalonează itinerarul ființei vii. Am situat întru câtva, până acum, condițiile obiective ale revelației profetice, altminteri spus, i-am descris caracterul specific în raport cu celălalt model de revelație, pe care l-am numit cosmic și am subliniat un aspect fundamental: anume că în revelația profetică se operează trecerea de la *kosmos* la *anthropos*; trecerea de la cosmos, ca loc de înscriere a revelației logosului divin, la om, care devine de acum înainte subiectul cuvântului vieții și rostitorul său. Privind lucrurile din perspectiva lăuntrică a demersului profetic, „punându-ne în gura profetului" – profetul ca loc, de astă dată, al rostirii cuvântului lui Dumnezeu –, am decelat această motivație, această condiție aparte a dorinței care e extrem de semnificativă pentru înțelegerea revelației profetice. Profetul este o ființă suspendată, atârnată de dorința de a pregăti venirea cuvântului lui Dumnezeu, așadar venirea lui Dumnezeu prin cuvântul încredințat profetului și totodată de dorința de a întrevedea, percepe, fie și în distanță, acea realitate de care profetul este intim convins, pentru că e locuit de ea, pentru că e definit de ea.

Se pare că nu există profet care să fie recunoscut în țara lui. Dacă ne referim la analiza limbajului, a logosului omenesc și a logosului divin, pe care am schițat-o până acum, ne dăm seama de înțelesul profund al acestei expresii, devenită banală: „Nu este prooroc cinstit în patria lui."[70] Pentru că în patria profetului, într-un loc familiar, limbajul utilizat ține de uzanțele omenești, iar profetul are sarcina să înscrie în el ceea ce este decisiv în definirea raporturilor dintre om și Dumnezeu. Limbajul comun, omenesc

[70] Matei 13, 57; Marcu 6, 4; Luca 4, 24; Ioan 4, 44.

cuprinde raporturile între oameni, trasează contururile lumii omenești și ale lumii divine, granița lor. Or, profetul are a se situa în acest limbaj comun pentru a-l face să explodeze, întru câtva, din interior, pentru a-l submina. Profetul, asemenea poetului, exercită o funcție de subversiune – nu politică, ci spirituală sau ontologică. Profetul vrea să spargă frontierele – ale ținutului, ale poporului, ale mentalității, ale limbajului comun – pentru că el are misiunea să rostească un alt verb, un alt logos, un alt cuvânt. Iată de ce profetul nu poate fi primit, cinstit, acceptat în patria lui, altminteri spus, în interiorul limbajului stabilit – familiar, confortabil, securizant – al mediului căruia îi aparține. Proferând cuvântul divinului, profetul se ivește ca o prezență marginală, e un „marginal al Centrului". Apariție marginală într-o situație religioasă stabilă, instalată, în care totul este așezat, fixat, organizat: dogme, ierarhie, practici ce par a fi de neclintit, garantate ca atare de Dumnezeu. Or, iată că profetul se ivește, în numele aceluiași Dumnezeu, drept cineva care vine de altundeva pentru a aduce un cuvânt ce pare că vrea să dilate – nu să contrazică – limbajul deja stabilit. Profetul are funcția unui marginal, funcție pe care filozofia religiei o înregistrează deja ca pe o categorie clasică. Amintesc distincția pe care ea o face între religie sacerdotală și religie profetică.

Religia sacerdotală ține de ceea ce astăzi se numește *establishment*. Instituția bine instalată pare să garanteze, să susțină, să conserve nu numai ordinea deja prezentă și acceptată, ci, într-o anume măsură, să îl controleze și să îl condiționeze chiar pe Dumnezeu. Când profetul își face apariția, el se înfățișează în numele unui alt tip de revelație a lui Dumnezeu; nu opusă, ostilă, contrară celei stabilite și acceptate, ci *alta*, în sensul noutății lui Dumnezeu însuși, al prezenței Sale vii, care nu poate fi conținută de nici o instituție, de nici o ordine instalată.

În reflecția doctrinară creștină, o asemenea apariție se numește astăzi *eveniment*. Instituție și eveniment, așadar. Această dualitate are consecințe interesante.

1. Pentru a fi adevărată, revelația profetică trebuie să fie întotdeauna punctuală, fulgurantă. Profetismul nu poate fi instituționalizat.

Instituționalizarea lui ar reveni la o contradicție în termeni. Dacă profetul este autentic, el va fi întotdeauna imprevizibil, pentru că ține de imprevizibilul lui Dumnezeu care, deseori, pare să zdruncine o ordine de mult timp asigurată în numele aceluiași Dumnezeu. Acțiunea profetului este, așadar, punctuală; limitată în timp și în spațiu, ea vizează un scop determinat și încetează după împlinirea obiectivului ei; nu se perpetuează. Acțiune punctuală, ea ține, în raport cu continuitatea instituțională, de o anumită discontinuitate în Duh și subliniază o altă față a lui Dumnezeu: imprevizibilul lui Dumnezeu.

Cartea

Legată de această primă abordare a funcțiunii profetice, cartea constituie un complement al revelației profetice, dar unul situat chiar în interiorul ei, fiindcă e necesar ca profetul să își marcheze lucrarea și mesajul. Pe această linie întâlnim importanța cărții profetice. Mai mult decât orice altă formă religioasă, inspirația profetică acordă o importanță aparte și specifică textului sacru. Pentru că profetul dispare ca purtător, ca vehicul al cuvântului, mesajul pe care el nu face decât să îl rostească și să îl transmită trebuie să fie scris; trebuie să devină din cuvânt viu – cuvânt de foc – cuvânt consemnat.

Litera

Cuvântul divin fiind rostit, el trasează un nou contur, limitele unei lumi noi. Iată înțelesul vocabulelor „a fost spus", *fatum*, „eu prevestesc", *prophemi*. Acum revine omului să asculte, să primească, să asume cuvântul profetic, să intre în el, să se lase purtat de el. Litera cărții profetice, care poartă cuvântul profetic, aparține limbajului omenesc – alcătuit din cuvintele de fiecare zi ale tuturor oamenilor –, dar conține totodată și Duhul care l-a inspirat pe profet. Iată de ce, pentru a înțelege un text profetic, trebuie să trecem de la literă la spirit. Trebuie ca litera să își dea duhul – în toate sensurile expresiei.

Sfântul Pavel spunea: „Litera ucide, iar duhul face viu."[71] Litera limbajului omenesc nu îmi dă decât viața imediată, menită morții, pe când Duhul – care e cuprins în litera profetică – mă eliberează în fiecare clipă, mereu, chiar dacă profetul însuși ține de o lucrare punctuală a lui Dumnezeu. Intenția lui nu e să instaureze o altă instituție. El îmi lasă cartea care, dincolo de orânduirea vizibilă a literelor, este locul de înscriere a Duhului. De aici necesitatea științei de a face litera să dea Duhul.

„Ia elocința și sucește-i gâtul", spunea Verlaine. Poetul suferă văzându-și „ipocritul cititor, semenul, fratele" atent doar la frumusețea formală a literei, la sensul ei imediat, la elocința ei, ratând astfel Suflul poetic al textului. Cu atât mai mult va suferi profetul dacă ne vom opri la litera mesajului său. Iată de ce hermeneutica are o importanță capitală în experiența religioasă. Hermeneutica înseamnă interpretare, descifrare a sensului. Sensul literal nu livrează el însuși sensul profetic; primul nu este decât vehiculul și locul unde se înscrie cel din urmă.

Dorința

A doua consecință se leagă de distincția – nu este vorba, am mai spus, despre o opoziție – între religia stabilită, sacerdotală, și religia profetică. Pentru a adera la o religie instalată, pentru a te menține în ea și pentru a o practica, eventual, nu este neapărat nevoie să fii animat de dorință, de o dorință vie, arzătoare, de foc. Sunt necesare capacitatea de a te integra unei ordini, înclinația spre stabilitate, un anumit respect sociologic, psihologic sau chiar religios. E necesar un anumit gust pentru conformism. Aici nu dorința operează, ci nevoia. Când omul practică o religie instalată, o face adesea din nevoie, ceea ce e exprimat de altfel în limbajul implicit al unei astfel de religii. Un asemenea om are nevoie câteodată chiar de un fel de claritate doctrinară care să îi spună precis ce este Dumnezeu. Pe când profetul propune, prin revelația pe care o vestește, domnia dorinței, împărăția dorinței larg deschise.

[71] II Corinteni 3, 6.

În Evanghelie nu există decât două locuri – eschatologice – unde Christos vorbește despre *dorință*. În Luca 12, 49, El spune: „Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie aprins acum!" – focul despre care vorbește fiind Duhul. Apoi, în Luca 22, 15, când se pregătește cina cea de taină, Christos spune: „Mult am dorit să mănânc cu voi aceste Paști, mai înainte de patima mea." Toată istoria pământească a lui Christos ar putea fi privită din unghiul tensiunii între o religie instalată și un tip de mesaj profetic. Tradiția ebraică reprezenta o religie stabilită ea însăși de Dumnezeu; avea toate drepturile și aproape datoria să îi spună lui Iisus: noi știm ce vrea Dumnezeu. Era datoria ei de instituție, datoria ei de stat să nu îl lase pe Dumnezeu să răstoarne o ordine stabilită de el însuși. În celebrul episod din *Frații Karamazov*, unde îi pune față în față pe Christos și pe Marele Inchizitor, Dostoievski întruchipează tocmai acest conflict între instituție și eveniment.

Dorința profetică este o dorință care arde; ea depinde întotdeauna în mod semnificativ de o proximitate care mistuie distanțele: de timp, de spațiu, de natură.

Nimeni nu poate împiedica dorința să mă locuiască, să ardă în mine, să mă consume până la capăt. Condiția dorinței adăpostește însăși dorința de Dumnezeu: Dumnezeu locuiește în noi ca dorință. Anumiți spirituali ai tradiției creștine răsăritene vorbesc despre Dumnezeu ca despre o rană de nevindecat.

În profet, dorința este încordată nu numai spre ceea ce el vestește, ci spre înțelegerea Celui pe care îl vestește; de aceea profetul introduce în spațiul religios o dimensiune istorică, inexistentă în religiile cosmice, definite prin dimensiunea mitică. Mesajul profetic sparge granițele de tip cosmic pentru a face loc unei dimensiuni istorice, unei ordini istorice. Mesajul vestit de profet nu e formulat în limbaj omenesc și nici prin descifrarea unor semne sau rituri cosmice; profetul a primit un cuvânt care vestește un eveniment, o manifestare a divinului, o răsturnare a ordinii stabilite. Între vestire și împlinirea evenimentului se deschide un interval de așteptare, de speranță și – iarăși – de dorință pentru cei care urmează linia profetică respectivă (căci pot exista oameni care o ignoră). Acest

interval se numește *istorie*, dar, evident, nu în sens cronologic. Iată de ce religiile profetice sunt întotdeauna marcate de o structură liniară, de succesiune: genealogie, atestare istorică garantată de lanțuri de mărturii sau consemnări...

Dar, totodată, profetul arde o anumită dimensiune istorică atunci când vestește, dincolo de secole, un eveniment pe care secolele nu l-au trăit încă: cea de a doua venire a lui Christos, de pildă, sau Ziua Judecății în religiile abrahamice sau o răsturnare a secolelor înscrisă în planul lui Dumnezeu. Mesajul profetic anunță intenția divină și trasează reperele împlinirii ei, îi spune configurația. De aceea meseria de profet este, inevitabil, riscantă. Spre sfârșitul eschatologic al parcursului său terestru, Christos spune, privind Ierusalimul: „Ierusalime, Ierusalime, care omori pe proorocі..."[72] E de meditat la funcția unei cetăți sfinte, a unui loc unde Dumnezeu și-a înscris destinul. Un asemenea loc poate ajunge să se închidă, să pretindă să îl închidă pe Dumnezeu între marginile lui. Lipsit de deschidere față de o altă revelație a lui Dumnezeu – care e cea profetică –, el ajunge să ucidă proorocii.

E de remarcat însă că între religia de tip cosmic și cea de tip profetic nu există separare absolută. Revelația profetică nu abolește revelația cosmică; dimpotrivă, cosmosul e asumat, preluat de cea din urmă; ritmurile cosmice sunt interpretate de profeți drept indicatori ai planului lui Dumnezeu.

Când vorbeam despre suprimarea idolilor în religiile profetice, ne referem implicit la faptul că limbajul lui Dumnezeu nu mai trece prin semnele cosmosului, ci prin cuvântul omului. Reprezentarea artistică va exprima, în primul tip de tradiții, revelația cosmică, precum în India de pildă, iar în cel de al doilea tip, revelația profetică: cuvântul devine atunci locul artistic prin excelență, sau scrierea (*qalam*-ul în islam[73]). Este destul de frumos să ajungem să simțim coerența lăuntrică a lucrurilor, „secretul" lor.

---

[72] Matei 23, 37; Luca 13, 34.

[73] *Qalam*, de la grecescul *kalamos* = trestie, desemnează instrumentul scrierii și, de aici, scrierea însăși.

Aminteam că Biblia ebraică începe prin evocarea lui Dumnezeu creator și se situează astfel sub semnul creației, al cosmosului. Ceea ce nu înseamnă că tradiția ebraică a ignorat revelația profetică, nici pe departe. Însă revelația profetică apare în istoria religiei ebraice drept o a doua etapă, conflictuală, între religia sacerdotală și religia profetică. Potrivit cuvântului Bibliei, profeții s-au ridicat în Israel destul de târziu, în perioada exilului. Ei nu prooroceau, așadar, „în țara lor". Dar au fost unii care au profetizat în propria lor țară, precum Ieremia, și vai lor!... Tot astfel, spunând că *Fatiha*, sura care deschide Coranul, începe prin invocarea numelui lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu ca nume, nu vrem nici pe de parte să spunem că islamul îl ignoră pe Dumnezeu creator sau importanța cosmosului.

Operăm distincții care nu sunt nicidecum separări, tăieturi în peisajul religios al lumii. Vom trece acum la ultimul model de revelație:

III. Revelația christică

Ambițiile, exigențele ei o situează într-un domeniu aparte; ceea ce nu vrea să însemne superior sau mai bun. Ea se încadrează într-un model de revelație care poate fi definit printr-un nume care ne vine din Orient și din Extremul Orient: *avatāra*. Dacă aș vorbi despre „avatar", cuvântul ne-ar fi familiar, dar am pierde sensul originar al termenului. Noi îl folosim în accepțiunea de hazard, schimbare neprevăzută, vicisitudine. Însă termenul indică un concept religios foarte vechi, foarte riguros, foarte tehnic și foarte important, ce nu poate fi eludat dacă luăm pur și simplu în considerare chiar numai ceea ce definește istoria umanității sau măcar istoria culturală, spirituală, de asemenea, a unei mari părți a umanității. O astfel de viziune a revelației, caracterizată prin conceptul de *avatāra*, constituie orizontul în care aproape întreaga Asie (India, China, Indochina, Japonia, zonele limitrofe) a trăit, a creat, s-a exprimat: cultural, istoric, social.

Avatāra înseamnă literal „coborâre", actul coborârii. „Epocile lui Manu": iată o situație în care termenul își lasă presimțită semnificația. Legile lui Manu reprezintă una dintre cele mai vechi legislații

existente – legislație în sens total: organizare a ordinii omenești, religioase, culturale, sociale – ea fiind atribuită unui personaj considerat până de curând de europeni drept un personaj pe jumătate istoric, pe jumătate mitic. *Legile lui Manu* au fost publicate de Loiseleur-Deslongchamps în 1832–1833 și au influențat notabil filozofia europeană a secolului al XIX-lea (Schopenhauer), trecând astfel, chiar dacă surdinat, în sufletul și în spiritul cultural european. De câteva decenii, o altă linie de studiu ne-a arătat că Manu nu desemnează o ființă individuală, ci un principiu de ordonare divină pentru o epocă sau o umanitate determinată.[74] Regăsim acest principiu sau derivate ale sale în multe tradiții vechi. Menes, numele primului faraon al Egiptului reunit, evocă numele Manu (de la rădăcina *man*, ca și *mens*, desemnând în latină mentalul). Le este, de asemenea, înrudit Minos, numele regelui Cretei, cetate legată de tema labirintului inițiatic, unde cel lipsit de calificare este devorat, pe când cel care trece proba labirintului este mântuit și îl întâlnește pe zeu.

În tradiția spirituală orientală, *avatāra* reprezintă, așadar, un model de revelație constând în coborâri succesive ale divinului în ordinea temporală pentru a organiza întregul curs al unei epoci sau al unei umanități, până la împlinirea totală a liniei ei de destin. Potrivit acestui model, divinul – ce poate fi numit Viṣṇu, Brahma sau Śiva – se „întrupează" întru câtva: coboară în manifestare și urcă dincolo de ea, după un ritm al cărui model este de origine cosmică. Coborârile au loc potrivit marilor cicluri ale Anului Cosmic, la care se referă și Platon.[75] Aceste cicluri sunt foarte dificil de calculat, dar ne putem referi la aspectul lor calitativ; tradițiile spun că există „semne ale timpului" care marchează, exprimă aceste cicluri. Marele an cosmic are 25 920 = 72 × 360 de ani. Anul terestru este determinat de rotirea completă a pământului în jurul soarelui și are 365 de zile. Soarele împlinește, la rândul său, o rotire,

[74] A. Scrima se referă probabil la studii legate de doctrina ciclurilor cosmice, precum cele ale lui Heinrich Zimmer, René Guénon, A. K. Coomaraswamy.

[75] *Timaios* 39.

iar intervalul de timp după care astrul ajunge în același punct este numit „marele an cosmic".

Ce spune acest model oriental de revelație? Că un ciclu complet de revelație a divinului cuprinde 14 coborâri ale sale în cosmos, iar ele actualizează și organizează posibilitățile cosmice. Un asemenea *avatāra*, o astfel de coborâre sau manifestare a divinului se poate face sub înfățișarea unei stele, care organizează ritmul astronomic al unei galaxii; poate avea loc sub înfățișarea unui pește, în acea treaptă a manifestării în care pământul este acoperit de ape – potrivit textelor vechi –, simbolica acestui tip de *avatāra* exprimându-se într-o anumită specie animală care domină acea perioadă. Când apar timpurile istorice ale ciclului, un Manu poate coborî sub forma acelor personaje pe care le credem pe jumătate istorice, pe jumătate mitice: Kṛṣṇa[76], Menes ori altul.

Dintre cele 14 = 7 × 2 descinderi, primele 7 caracterizează cicluri secunde de creștere; sunt perioade de dezvoltare, de prospețime, creatoare, fericite ale ființei și ale manifestării. Primii 7 *avatāra* sunt crescători: divinitatea se manifestă în prospețime, umanitatea e, ea însăși, proaspătă; pretutindeni domină prospețimea. Celelalte 7 perioade sunt perioade de declin. În Evanghelia după Matei, genealogia lui Christos cuprinde trei perioade de câte 14 generații sau neamuri.

Potrivit acestui model extrem-oriental de revelație, fiecare *avatāra* determină un ciclu alcătuit din patru perioade sau vârste: vârsta de aur (de lumină, corespunzând paradisului din tradițiile abrahamice); vârsta de argint, mai puțin nobilă; vârsta de bronz; în sfârșit, vârsta de fier, întunecată, pe care o parcurgem acum. E vârsta în care timpul se precipită. Cu cât ciclul înaintează spre

[76] Kṛṣṇa este cel de-al optulea și cel mai important *avatāra* al lui Viṣṇu. În *Bhagavad Gītā* IV, 7–8, Kṛṣṇa către Arjuna : „Ori de câte ori Legea slăbește, o Bhārata, și se întărește nelegiuirea, atunci eu mă creez [cu trup]. Pentru salvarea celor buni și distrugerea celor răi, pentru statornicirea Legii, mă nasc din yuga în yuga" (*cf. Bhagavad Gītā*, traducere din limba sanskrită, comentariu și note de Sergiu Al-George, 1992, p. 41).

capătul său, cu atât timpul se scurtează; e un aspect menționat și în Apocalipsă. Potrivit doctrinelor Indiei, aceasta e vârsta sumbră, neagră (*Kali-Yuga*), cea mai scurtă dintre toate. Ea va fi, potrivit aceloraşi concepții, ultimul *yuga* al celui de al 7-lea *avatāra*.

Însă sfârșitul vechiului ciclu coincide cu începutul altuia, face loc pentru inaugurarea unui nou ciclu. Se spune că oriunde vezi un mare sfârșit, poți fi sigur de un mare început. E o convingere care ține de modelul ciclurilor cosmice, adânc imprimat în mentalul nostru, ca și de o anumită intuiție spirituală. (Marguerite Duras spunea că distrugerea devine un soi de frenezie și, totodată, de necesitate cosmică pentru a da loc reînceputului.) Următorul *avatāra*, potrivit tradițiilor Indiei, cel așteptat, cel care va încheia ciclul, va fi *Kalky-avatāra*, *avatāra* calului alb. În Apocalipsa se vorbește, de asemenea, despre un cal alb; călărețul său este „biruitorul".

Dacă aplicăm anumite considerații proprii abordărilor pe care le-am parcurs până acum modelului *avatāra*, vom spune că, în această viziune, lumea reîncepe printr-un efect cvasifatal, înscris în ordinea cosmică și, totodată, printr-o manifestare – și ea ritmată potrivit mersului cosmic; nu unică, ci repetitivă – a divinului. Dar, în tradițiile orientale, nu este nicidecum vorba despre o repetiție mecanică, revenind mereu la aceleași poziții, precum cea a unei roți care se învârtește fără sfârșit în ea însăși: mișcarea ciclică a cosmosului urmează traseul unei spirale ascendente.

Pe de altă parte, am putea reveni la ideea „dorinței" pentru a vedea cum se situează, în acest model de revelație, ființa umană, și anume după două direcții sau posibilități. O primă formă de destin se raportează la *Dharma*, la Lege: nu lege în sensul juridic al termenului, ci legea de integrare totală potrivit căreia fiecare ființă – de vreme ce a apărut în univers – își are locul său în vasta devenire cosmică, își are propria ei „linie de univers", cum spun fizicienii și astronomii[77], pe care e datoare să o urmeze. A doua

[77] În fizică, „linia de univers" a unui obiect este traiectoria lui, determinată în domeniul cvadridimensional spațiu-timp. Noțiunea își are sursa în fizica lui Einstein și se leagă de teoriile relativității. În limbaj curent, „linia de univers" se poate aplica unei persoane și înseamnă succesiunea evenimentelor

formă de destin este cea pe care Buddha, de pildă, o vestește și o realizează. Mesajul lui era mult mai dificil, mai radical. Nu mai propunea integrarea dorinței omenești în *Dharma*, în Legea universală. Propunea sesizarea dorinței la rădăcina sa și transpunerea ei directă, abruptă, dincolo de orice afirmație a ființei și a neființei, a vieții și a morții, a Ființei și a Non-Ființei, în realitatea supremă care se cheamă *nirvāṇa*, „stingere". „Mă nimicesc pe deplin în Dumnezeu pentru a trăi veșnic în El", spune un mistic creștin.

Aceste două modele nu trebuie considerate, bineînțeles, din punct de vedere istoric, fiindcă ele nu țin de dimensiunea istorică a manifestării, spre deosebire de modelul profetic. Cel din urmă este conatural istoriei, se ivește împreună cu istoria, de vreme ce profetul face istoria, o deschide, o actualizează ca dimensiune a ființei. Cele trei modele nu reprezintă, am mai spus-o, rubrici separate, modele succesive bine delimitate. Ele pot coexista și se pot întrepătrunde în diferite momente.

Drept caracteristici ale modelelor de revelație, vom nota:

Distanța

Pentru ca să existe revelație trebuie ca Cel ce (se) revelează să străbată o distanță. El se poate afla de față (nu în sens fizic, evident), dar fără a fi perceptibil. *Această* distanță este de depășit în revelație. Revelația este, așadar, corelativă unei distanțe pe care ea o are de străbătut, iar pe de altă parte, receptacului omenesc, omul, umanitatea, are de primit, de găzduit ceea ce străbate distanța.

Diferența

Dacă Dumnezeu nu ar fi cu totul altul decât cosmosul și decât omul – căci dincolo de toate coborârile divinului, El nu se epuizează în acestea, ci dă doar semn prin intermediul lor –, dacă El nu ar fi diferit de destinatarul revelației, cea din urmă nu ar avea rost, nu ar avea loc. Totul s-ar reduce la o acțiune a logosului

---

personale marcante, reperate prin loc și timp, istoria sau traseul de viață ale acelei persoane, reprezentate în spațiu-timp.

omenesc: descoperiri, filozofie, poezie, dramă, știință... toate acestea nu m-ar scoate din Cercul meu, nu aș avea raport cu o alteritate. M-aș întâlni doar pe mine însumi cu riscul de a deveni mai devreme sau mai târziu solipsist sau dement, în sensul literal al termenilor.

Însă dorința mă poartă mereu spre un Altul. Dacă mă doresc pe mine însumi, mă alterez, căci nu pot dori decât un altul, altceva. Dacă mă doresc pe mine însumi, înseamnă că mă dedublez, că devin un altul decât eu însumi, iar a deveni altul înseamnă a mă altera.

Dumnezeu este, așadar, Diferitul, Cel cu totul altul. Dar în același timp – iată paradoxul, crucea revelației – Acest cu totul altul se revelează, străbate distanța diferenței.

Iubirea omenească împlinită, realizată poate reprezenta prin analogie această străbatere. În iubire, distanța e străbătută, dar obiectul dorinței mele nu este abolit.

Putem spune că revelația constă esențialmente în înlăturarea sau abolirea distanței, a separării, fără a atenta la diferență. Or, revelația christică aduce cu ea pretenția și exigența, uluitoare, de a fi abolit totalmente diferența, de a o fi abolit atât de total, încât Dumnezeu, Diferența absolută, străbate distanța pentru a deveni efectiv om – un om dintre oameni, om real, situat cronologic în istorie, atât de om încât a fost nevoie de 30 de arginți pentru a-l deosebi de ceilalți oameni.

Acel Logos care vorbea oamenilor de la distanță, prin intermediul cosmosului sau al cuvântului profeților – revelații de mare frumusețe în care Cuvântul lui Dumnezeu vorbește prin semnele cosmosului, prin cuvântul profeților, prin diferitele Lui coborâri – acel Logos se face deodată trup. „Cuvântul s-a făcut trup", s-a făcut om. E straniu, uimitor, de neacceptat și totuși incontestabil.

Iată punctul unde începe și se configurează acest alt model de revelație – cel care se pune și se desăvârșește în Sinele divin –, și anume revelația christică.

Curs miercuri 3 mai 1978

Revelația christică:
distincția între radicalitate și superioritate

Începem să ne referim, așadar, la o formă specifică a revelației, anume la cea pe care tradiția creștină o trăiește după ce a primit mesajul și manifestarea Persoanei revelate, ale lui Iisus Christos.

Dacă ar fi să menționăm, încă de la început, un fel de calificare de ansamblu care să ne orienteze, foarte liber, privitor la specificitatea acestei revelații, am recurge la termenul, deja anunțat, de *radicalitate*. Revelația christică se propune ca o formă *radicală* de revelație. Să nu pierdem din vedere această primă desemnare sau caracterizare pe care o vom asuma de-a lungul întregii noastre cercetări cu o anumită libertate și, totodată, cu înțelegerea mereu sporită a conținutului ei de sens. Spunând radicalitate, avem în vedere, drept conținut imediat de sens, un fel de proiect fundamental unde sunt implicate originile ultime și finalitățile ultime. Acesta este într-adevăr felul în care revelația christică își concepe ea însăși statutul propriu.

Ar fi totuși eronat să confundăm radicalitatea cu superioritatea; ar fi lamentabil, cu toate că, inevitabil, confuzia a avut și are loc în modul cum a fost concepută, propusă și chiar impusă adesea, din punct de vedere istoric, revelația christică. Dar această atitudine nu este privilegiul, ambiguu, rezervat doar tradiției creștine. Vom reveni la ea mai îndeaproape în cursul cercetării noastre. Dar vom spune de pe acum că pretenția de superioritate reprezintă un fel de ruptură, de dramă în același timp foarte înaltă și foarte dureroasă a oricărui act religios. Se manifestă în ea o aspirație și o conștiință a absolutului, fără de care nu am avea de a face cu o valoare religioasă autentic trăită. Pretenția de superioritate reflectă un fel de signatură, de prezență a absolutului în orice act religios demn de acest nume.

Dacă spunem absolut, spunem totodată obligație și dificultate de a situa în raport cu el contingentul sau relativul; relativ sau contingent care e de natură concretă: e pluralitate a lumii, pluralitate

a credințelor și a ideologiilor; e, de asemenea, devenire, timp care, prin însăși natura lor, fac să se ivească probleme mereu noi, neașteptate, nebănuite în raport cu momentul inițial de expresie a conștiinței absolutului, cel ce marchează, într-un fel sau altul, orice formă de revelație. De aici decurge tentația de a voi ca actul religios să cuprindă pe cât este posibil, să regenteze, să dirijeze și chiar să domine ansamblul contingentului, al domeniului istoric. Este o ispită cunoscută de tradiția creștină, o ispită pe care Christos însuși a avut-o de înfruntat, pe care a asumat-o personal și a depășit-o chiar la începutul manifestării sale în lume; ea este înscrisă în Evanghelii sub numele de „ispitirea din pustie".

Încercarea de a situa întreg contingentul sub raza unui act religios originar, a unei revelații implică, pentru orice formă religioasă, pentru creștinismul istoric, de asemenea, un fel de ruptură ce poate fi trăită ca eliberare și creație spirituală. Dar ea se poate exprima câteodată ca un proiect exclusiv omenesc și istoric, în care religia proprie e considerată superioară tuturor celorlalte forme de revelație și, drept urmare, ele sunt respinse, combătute sau criticate, câteodată violent, în numele revelației absolute care întemeiază propria tradiție.

Iată de ce, de-a lungul întregii noastre cercetări asupra revelației christice, trebuie să reluăm neîncetat distincția între radicalitate și superioritate, exercițiu la care ne obligă chiar această revelație. E vorba despre o nuanță importantă nu numai din punct de vedere epistemologic (pentru a respecta un principiu de cunoaștere, intelectual și spiritual), ci și din punctul de vedere al vieții noastre spirituale, al autenticității ei în fața revelației care o determină. Vom urmări, așadar, radicalitatea, ale cărei sensuri le vom vedea desfășurându-se de-a lungul cercetării noastre.

Distanță și dorință

Să încercăm, așadar, să pornim, pe cât ne stă în putință, de la înălțimea ultimă a radicalității specifice pentru forma christică a revelației.

Când am definit revelația din punctul de vedere al cunoașterii religioase, al reflecției intelectuale, am extras sensul ei interior ireductibil și valabil în sine: revelația înseamnă formă de comunicare, de transmitere, de manifestare a divinului înspre uman. Înaintând înlăuntrul acestei prime abordări – valabilă în mod universal și în sine –, am descifrat, subiacent, două elemente determinante pe care le pierdem adesea din vedere și care nu se dezvăluie decât prin reflecție, cunoaștere, experiență, elemente pe care le-am numit *distanță* și *dorință*. Altminteri spus, revelația are sens pentru că există o distanță de parcurs, așa cum există în orice comunicare de la o ființă la alta. Comunicarea înseamnă întotdeauna – formal, existențial, intelectual – străbaterea dincolo de o distanță, depășirea unei granițe, a unei falii. Nu mă pot apropia de un altul, nu pot transmite și nu pot primi ceva dacă distanța complexă care ne separă nu e străbătută. Cum aș cunoaște identitatea, sentimentele, ideile celuilalt dacă distanța nu ar fi, într-un fel sau altul, depășită?

Între divin și uman distanța nu este, evident, de același ordin ca între ființele umane. Nu e de natură fizică, spațială; nu e nici de natură existențială, fiindcă existența este o categorie a ființei care înglobează un ansamblu de date identice în natura lor. Ca existență, ființele umane sunt identice; sunt cuprinse toate în același tip de ființă care se numește existență omenească. Abia în calitate de persoane ne deosebim și trebuie să intrăm în comunicare.

Inițiativă a lui Dumnezeu și inițiativă a omului

Distanța de străbătut între Dumnezeu și om este, așadar, de natură esențială sau ontologică. E distanță între două tipuri de ființe care par a fi menite unei distanțe totale, absolute. Or, în pofida deosebirii esențiale care le separă, inițiativa de a străbate distanța se ivește totuși; ea poate veni fie din partea omului, fie din partea lui Dumnezeu. Din partea omului, ea decurge din motivația primă, definitorie pentru ființa umană, aceea pe care am numit-o *dorință* și pe care am deosebit-o prin toate distincțiile necesare de *nevoie*.

Când vorbim despre dorință, ne referim la elanul unificator, esențial al ființei, iar nu la o aplicație sau la o formă particulară a dorinței, vehiculată de o nevoie anumită. Când vorbim despre dorință, vorbim despre omul care se pune integral la drum spre Dumnezeu. Am văzut cum se manifestă dorința și care îi este traseul în plan cosmic și în plan profetic.

Dar inițiativa poate veni și din partea lui Dumnezeu, iar aceasta este inițiativa care întemeiază propriu-zis o revelație; acesta e fundamentul care se dezvăluie de-a lungul ciclurilor pe care divinul le-a rânduit în cosmos, care se dezvăluie prin cuvântul profetic, care se dezvăluie în lecturile trecerilor succesive și periodice, în istoria omului, în experiența lui, a ceea ce se numește *avatāra*, toate fiind forme de comunicare de sine a divinului.

Întruparea

Foarte pe scurt spus, forma specific christică a revelației se numește *întrupare*. Toată lumea cunoaște acest termen care este extrem de bogat, inepuizabil ca sens, care, dacă ne apropiem cu atenție de el, își revarsă la nesfârșit sensurile. Într-adevăr, întruparea este realitatea prin care tradiția creștină definește revelația lui Dumnezeu în sensul ei cel mai radical. O definiție care nu exclude nicidecum celelalte forme de întrupare a divinului, fără a identifica totuși cu ele întruparea christică. Dacă întruparea lui Dumnezeu a putut avea loc realmente și integral, întemeind astfel tradiția creștină, este pentru că omul însuși, în structura lui cosmică, a fost receptiv, capabil să îl primească pe Dumnezeu, pentru că l-a primit de-a lungul istoriei sale și pretutindeni, în felurite chipuri, înainte de întruparea lui Christos. Iată o interpretare prezentă încă de la începuturile tradiției creștine, la Sfântul Pavel.

Manifestându-se în întrupare, Christos se manifestă totodată drept Cuvânt al lui Dumnezeu; el asumă în mod incontestabil elementul profetic; Christos este un profet.

Christos reprezintă, de asemenea, o manifestare a lui Dumnezeu care preia totalitatea ființei omenești, o manifestare de tip personal, ceea ce amintește de semnificația tradițională a lui *avatāra*, coborârea

divinului în univers, fără a se confunda totuși cu acest din urmă tip de revelație.

Revelației christice și tradiției christice a revelației le e specifică nu excluziunea, ci mai degrabă incluziunea celorlalte forme de revelație. Altminteri spus, ele cuprind o referință la toate celelalte forme, fără a se reduce totuși la una sau la alta dintre ele.

Cărțile sacre

Pentru a ne apropia adecvat, în reflecția noastră, de forma christică a revelației care se numește întrupare, o vom aborda, spuneam, în radicalitatea ei ultimă. În acest scop, vom completa întru câtva micul nostru exercițiu semantic, filozofic și spiritual totodată, anume studiul *primelor cuvinte* care definesc și deschid textul revelat, sacru al unei tradiții.[78] Vom lua în considerare mai ales tradițiile în care acest text are o valoare net definită și caracterizată: tradiția ebraică și tradiția islamică.

Am văzut că ebraicul *bereʾshit* („la început", *en arche*, *in principio*), primul cuvânt al Genezei biblice, se referă la un act cosmic, la afirmarea lui Dumnezeu drept creator, fără a exclude de altfel, în cursul Bibliei, perceperea lui Dumnezeu drept Cuvânt profetic. Dar accentul caracteristic în punctul de pornire a tradiției ebraice rămâne revelația lui Dumnezeu drept atotputernic, creator, Tatăl atotcreator. Începutul textului revelat din tradiția islamică, începutul Coranului ne pune într-un mod extrem de puternic și de limpede în inima cuvântului profetic. Punctul de pornire a tradiției islamice e dat în numele lui Dumnezeu, numele fiind ceea ce este cel mai personal într-o ființă. Tradiția islamică pornește în numele lui Dumnezeu, înțeles ca Persoană care vorbește – ceea ce constituie definiția însăși pentru primul început al profeției.

---

[78] Asupra „primelor cuvinte" ale unui text sacru, cuvinte care marchează, asemenea unei porți, intrarea în spațiul de sens al textului, vezi André Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, București, 1996, pp. 25–27 (paragraful „Deschiderea cuvântului").

Am reamintit aceste aspecte pentru a ajunge la ceea ce ar putea corespunde, în tradiția creștină, primei manifestări, înscrisă într-un text revelat, referitoare la revelația însăși pe care textul este întemeiat și pe care o vehiculează.

Or, riguros vorbind, tradiția creștină nu are o Carte sacră, o carte de natura celor din tradițiile ebraică și islamică. În tradiția creștină, locul revelației nu este Cartea, nu este Biblia. Biblia constituie, bineînțeles, aici un element foarte important în ansamblul credinței, al experienței lui Dumnezeu. Dar revelația esențială a lui Dumnezeu nu se face aici într-o carte. Viziunea creștină ne pune în față un fel de răsturnare. Nu faptul că există o carte asigură, în tradiția creștină, revelația lui Dumnezeu. Primordial este planul lui de a se întrupa într-o ființă, într-o Persoană care se numește Iisus Christos, de a întrupa în această ființă esențialul cuvântului Său. Iată de ce cartea de referință pentru tradiția creștină a însoțit parcursul istoric și existențial al Planului divin până în momentul – sau, în termeni creștini, până la „plinirea vremii" – când are loc revelația în plenitudinea ei. Christos indică limpede această preeminență a Planului divin față de Carte atunci când spune: Scripturile mărturisesc pentru mine.[79] „Nu am venit să stric legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc."[80] Împlinire în dublul sens al cuvântului: a le pune capăt și a realiza ceea ce ele anunță.

Doctorii Bisericii, mai precis Părinții Bisericii, oameni ai Duhului și, printre ei, Maxim Mărturisitorul mai cu seamă, aveau atât de viu conștiința acestui raport între revelație și scriptură, încât spuneau: dacă, prin simplă ipoteză, Scriptura ar dispărea, dacă i-ar pieri până și amintirea, dacă nu s-ar mai ști nici măcar un verset, comunitatea credincioșilor nu ar fi văduvită de nimic, fiindcă ea este animată și purtată de însuși Duhul care a inspirat aceste Scripturi, de Duhul Sfânt. Din acest punct de vedere, *din punct de vedere esențial*, Scriptura este puțin importantă pentru Biserică.

---

[79] Ioan 5, 39; 5, 46–47.

[80] Matei 5, 17.

Putem afla, în tradiția creștină, felurite aplicații ale acestui raport, unele putând părea chiar exagerate, dar fiind, din punct de vedere spiritual, pline de savoare. La Părinții pustiei din prima generație, în secolele al III-lea și al IV-lea, în Egipt, găsim de pildă istorioara despre un tânăr călugăr care se dedica ascezei și meditării asupra Scripturilor, asupra Noului Testament. Într-o zi, citește versetul unde Sfântul Pavel spune că „litera ucide, iar Duhul face viu". Călugărul se duce atunci și își aruncă exemplarul din Noul Testament în foc.

Ne dăm seama că nivelul de profunzime la care e considerat, în tradiția creștină, raportul dintre Scriptură și Revelație nu mai permite ca originea statutului întrupării să fie situată în textul sacru. Nu ne mai putem referi aici la un început de tip *bereshit*, care deschide creația și Scriptura sau Cartea, Biblia.

Evangheliile sinoptice dau mai cu seamă mărturie despre acțiunea împlinită pe pământ a personajului care se numește Iisus Christos. Dar există un complement al narațiunilor evanghelice referitoare la acțiunea lui pământească: a patra Evanghelie, cea a Sfântului Ioan. Pentru doctrina creștină și pentru experiența spirituală mai ales, această evanghelie are funcția de a ne introduce – în mod fulgurant – în dimensiunea ultimă, în locul propriu al revelației christice, dându-ne acces la referința ei radicală. Evanghelia după Ioan are ceva din natura fulgerului; nu întâmplător Sfântul Ioan era numit, în sens simbolic, „fiul tunetului".[81]

Locul propriu unde apare această dimensiune ultimă este prologul Evangheliei după Ioan și e format chiar de primele ei cuvinte: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu." În grecește: Cuvântul era *pros ton theon*. Trebuie să încercăm să intrăm în interiorul acestui loc propriu, urmând calea deschisă de cuvântul Evangheliei. *Pros* introduce un element de violență, de elan. *Pros* semnifică direcția, orientarea spre Dumnezeu. Expresia *pros ton theon* are un înțeles de „propulsare către"; nu semnifică „situarea lângă". „Alături", „lângă" desemnează un raport static. Aici, în

[81] Marcu 3, 17.

cuvântul Sfântului Ioan, suntem introduși în intimitatea unui fel de mișcare, nu spațială, evident, dar cu atât mai extraordinară, pentru că situează Cuvântul în Dumnezeu însuși; pentru că definește *înlăuntrul* lui Dumnezeu raportul dintre Cuvânt și Dumnezeu; în sfârșit, pentru că, în perspectiva deschisă de revelația Sfântului Ioan, numai această expresie – *pros ton theon* – face posibilă întruparea și o explică.

Dacă imaginea lui Dumnezeu ar fi de tipul unui „preaplin", al unei perfecțiuni rotunde, de tipul sferei – formă în care filozofii greci concepeau la un moment dat divinul –, atunci nu ar mai fi loc și posibilitate pentru o ieșire din sine a lui Dumnezeu. Or, Cuvântul lui Dumnezeu iese din El în dublul sens al expresiei. Întâi: Cuvântul este atestat de Dumnezeu drept origine; nu este un cuvânt omenesc, dând mărturie – prin elaborare interioară omenească – despre mesajul primit de profet. „Iese din Dumnezeu" în sensul că originea Cuvântului este Dumnezeu. Apoi: „iese din Dumnezeu" în sensul unei anume distanțări față de misterul ultim al lui Dumnezeu, care, în El însuși, rămâne inaccesibil; numai Cuvântul propune, dă, comunică acest mister.

În revelația christică se ajunge, am putea spune, la o situație uluitoare, scandaloasă. Revelația începe înainte ca ea să se manifeste în fața omului. Ea începe printr-o dezvăluire, printr-o revelare *în* Dumnezeu. Cuvântul este din veșnicie la Dumnezeu, este Dumnezeu, dar se află într-un raport de mișcare, de dinamism intim cu Dumnezeu, într-un raport de tipul *pros ton theon*. Dacă luăm revelația în sensul ei cel mai tare, simbolic și real, acela de dezvăluire – de sfâșiere a vălului –, iată că, într-un anume fel, sfâșierea primă are loc, pentru tradiția creștină, chiar în Dumnezeu însuși. Dumnezeu, înlăuntrul său, se află într-o stare de tensiune, fără aspectul negativ al termenului, într-o stare de așteptare pentru a se revărsa spre celălalt: e aproape o stare de dorință.

Revelația Cuvântului, în radicalitatea ei, este posibilă pentru tradiția creștină, fiindcă deschiderea primă are loc din veșnicie în Dumnezeu. Cuvântul se află cu Dumnezeu într-un raport care îl deschide pe Dumnezeu în sine. Iată cea dintâi radicalitate.

Cuvântul s-a făcut trup

Acest Cuvânt este cel care se întrupează. Iar, dat fiind orizontul de revelație metaistorică, Cuvântul nu este doar întrupat, ci el însuși se întrupează pe sine. El străbate o distanță nouă în raport cu modelele anterioare de revelație.

Cuvântul nu mai vobește prin mijlocirea semnelor cosmosului sau, mai direct, printr-un profet trimis de Dumnezeu. Nu mai vorbește nici printr-o pogorâre a divinului. Pretenția proiectului christic de revelație este că acel Cuvânt care era în stare de deschidere, de așteptare în Dumnezeu însuși, acel Cuvânt se revelează de acum înainte: el însuși *în* el însuși.

Și cum s-ar putea el revela nemijlocit, el însuși *în* el însuși, omului, într-un mod radical, altfel decât devenind el însuși om? De aici cuvântul Sfântului Ioan: „Cuvântul s-a făcut trup." Trupul reprezintă organicul și tot ce poate fi mai specific omenesc în corporalitatea noastră. Cuvântul a devenit, el însuși *în* el însuși, om. S-a întrupat. Iată a doua radicalitate.

Această radicalitate a *devenirii* Cuvântului – inițiată de *pros ton theon*: precedând nivelul lumii și al omului, există în Dumnezeu însuși o deschidere – arată că radicalitatea situată de partea lui Dumnezeu se transportă acum de partea omului.

În revelația christică, Dumnezeu se situează ca *revelat în intimitatea sa de Cuvânt*, iar nu doar revelat prin cuvântul pe care i-l adresează celuilalt, omului. Iată de ce, de acum înainte, cuvântul revelat nu mai este cuvânt trecător, provizoriu sau intermitent, cuvânt care atinge și țintește spre o anume ființă sau generație sau parte a lumii sau perioadă a istoriei. Ci Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul, el însuși, devine om și asumă radicalitatea omului însuși.

Când insistăm asupra faptului că revelația lui Dumnezeu are loc prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu – el însuși *în* el însuși –, o facem pentru a marca o distincție. În cazul altor revelații, între forma lui Dumnezeu (*eidos*-ul grec; idolul oriental) și divinul pe care forma îl semnifică distanța rămâne infinită. În tradiția creștină, când se spune „Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut

trup", se afirmă totodată că distanța este de acum înainte abolită în persoana lui Iisus Christos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. În celelalte modele de revelație, distanța subzista. Zeița Kali nu poate fi confundată cu Dumnezeu însuși; când Muhammad vorbește, el nu se înfățișează ca Dumnezeu. Dar în persoana Iisus Christos, Dumnezeu și omul s-au unit, s-au întrepătruns fără a se amesteca sau confunda. Distanța dintre Dumnezeu și om este abolită. Ce ar putea corespunde, în tradiția creștină, acestei aboliri?

Am vorbit deja despre ierarhia celor trei lumi, temă absolut universală nu numai pentru doctrinele religioase, ci și pentru experiența spirituală. Din perspectiva revelației christice, distanța între Dumnezeu și om se înscrie pe trei niveluri, corespunzătoare celor trei lumi.

Natura: există între Dumnezeu și om o diferență de natură; natura umană este evident cu totul deosebită de cea divină. Ne aflăm în fața unei diferențe ontologice. Dumnezeu este atotputernic în raport cu omul.

Păcatul: a doua distanță sau diferență între divin și uman – specifică tradiției creștine, fără a-i aparține totuși exclusiv – este cea a păcatului. Nu numai că omul este de o altă natură decât Dumnezeu, dar această depărtare s-a agravat drept consecință a unui accident misterios, care marchează omul în raportul său cu divinul, cu sine însuși, cu semenii și care este o *alienare*. Raportul dintre Dumnezeu și om este minat, distanța dintre ei se mărește atunci când libertatea – nu natura omenească, de astă dată –, ci libertatea omului se abate de la propria ei natură, se alienează, se alterează, se corupe. Libertatea omului s-a întors, s-a abătut esențialmente de la dorința lui Dumnezeu (neascultarea din Paradis). Omul a transgresat libertatea lui Dumnezeu printr-un gest: a întins mâna, a făcut un gest de luare în posesie *înainte de vreme*: iată prima alienare. Sfântul Pavel spune: dezvăluirea păcatului originar se petrece după lucrarea mântuitoare a lui Christos. Luăm cunoștință de starea noastră de păcat numai după ce am fost eliberați de ea, după ce am ieșit din ea. În creștinism, păcatul se dezvăluie abia după ce Cuvântul lui

Dumnezeu s-a întrupat și l-a salvat pe om (potrivit Sfântului Ioan, ca și Sfântului Pavel).

Am putea face o lectură psihologică sau filozofică a acestei succesiuni. Pentru individ, conștiința unei anumite stări interioare conflictuale poate deveni un element de depășire. Dacă nu are foarte limpede conștiința stării de conflict, de ruptură, de alienare, nu are nici șanse de a o depăși. Observația a fost făcută mult înainte de apariția psihanalizei.

Ce afirmă, de astă dată în plan ontologic, tradiția creștină referitor la alienarea libertății umane, pe care o numim în mod comun „păcat"? Afirmă că prin actul christic salvator libertatea e restituită omului. Oamenii redevin liberi; sunt eliberați în libertatea lor; ceea ce este iarăși radical.

Moartea: a treia distanță și barieră e cea a morții, corespunzătoare, am putea spune, celei de a treia lumi. Sfântul Pavel: „Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea."[82] În orice percepere de primă instanță a divinului, fie ea intelectuală sau existențială, vom face distincția abruptă: omul este muritor, Dumnezeu nu este astfel. Moartea este lotul nostru, partea noastră; Dumnezeu este dincolo de moarte.

Întruparea

Revelația christică aduce și în această privință o destul de surprinzătoare radicalitate. Anume că moartea este privită ca un eșec al creaturii – ca urmare a alienării libertății –, dar un eșec adresat întru câtva și lui Dumnezeu: creatura *ta*, partenerul *tău*, imaginea *ta*, chipul *tău* și asemănarea *ta*, cel iubit de *tine*, cel în fața căruia i-ai pus pe îngeri să se închine înainte de creație, iată ce a făcut acesta: a murit! În perspectiva tradiției creștine, moartea apare și ca un eșec al creației lui Dumnezeu.

Moartea introduce distanța ultimă între om și Dumnezeu. Nu este vorba atât despre moartea fizică, despre dezagregarea formei noastre din această viață, cât despre distanța introdusă de coruptibi-

[82] I Corinteni 15, 26.

litate, de alienare, pe lângă distanța de natură între om și Dumnezeu. Moarte spirituală, moarte în suflet, moarte în trup, de asemenea. Tradiția creștină afirmă că aceasta e ultima distanță de învins, de depășit. Iar Dumnezeu o depășește într-adevăr tocmai prin revelație, prin modelul de revelație care se numește *întrupare.*

Moartea este distanța ultimă tocmai pentru că este neant și, ca atare, neant al distanței. E nimicire a distanței. Acolo unde lucrează moartea nu mai există distanță pentru că nu mai există ființă, ființa a dispărut. Distanța devine totală, infinită pentru că este nimicită.

Atâta vreme cât subzistă distanța alienării, omul se poate redresa. Distanța de natură poate fi, și ea, depășită de Dumnezeu. Dinaintea distanței ultime, însă, nu îi mai rămâne lui Dumnezeu decât să intre El însuși în circuitul morții, să își recucerească creația, să atace distanța în radicalitatea ei extremă: să intre El însuși în moarte. Ceea ce este posibil tocmai pentru că Dumnezeu se întrupează: e un Dumnezeu întrupat, un Dumnezeu-om.

Procesul: Dumnezeu și omul

Mai profund, Dumnezeu și omul se află dintotdeauna în conflict, în „proces", chiar în iubirea care îi unește. Fiindcă, pentru ei, la fel ca pentru ființele omenești, *il n'y a pas d'amour heureux* (poemul lui Aragon, cântat de Léo Ferré, de Georges Brassens, de Catherine Sauvage...). E vorba despre proces în sensul tare al cuvântului, nu neapărat juridic, ci existențial. Omul muritor i-ar putea spune lui Dumnezeu și i-a spus dintotdeauna într-un fel sau altul: ce știi Tu despre moarte? Eu sufăr, Tu nu suferi; eu plâng, Tu nu plângi; eu pătimesc, Tu nu ești pătimitor; eu mor, Tu ești fără moarte. Ce știi Tu despre toate acestea? Toate revoltele omului pot fi concentrate în distanța ultimă, de netrecut, pe care, într-un fel, omul, ființă muritoare, o aduce în fața Ființei fără moarte care e Dumnezeu. Iov și Faust – ipostaze ale omului în fața cosmosului – lansează, fiecare, provocarea aceasta lui Dumnezeu. Motivația oricărei revolte a omului împotriva divinului stă în faptul că Dumnezeu nu ar participa la ultima radicalitate a condiției umane care se numește: suferință și moarte, ultimă consecință a alienării.

În tradiția răsăriteană, bizantină, perioada postului e scandată de citirea cărții lui Iov. Iar în această carte Iov nu primește răspuns. Răspunsul nu a fost dat decât prin moartea lui Dumnezeu, a lui Christos. Ultimul capitol al cărții lui Iov se citește în Joia Mare, ziua Cinei de taină, a Cinei de pe urmă. E de amintit aici și interpretarea lui C.G. Jung: *Răspuns lui Iov*. De acum înainte, procesul dintre Dumnezeu și om s-a consumat. Dumnezeu a gustat și el moartea.

Ajungem, cu această temă, în fața unei dificultăți nu atât de înțelegere, de cunoaștere, cât de limbaj și de expresie. E o dificultate de același tip cu cea pe care creștinul obișnuit o are pentru a asuma, de pildă, cele două afirmații complementare și nedespărțite: anume că Christos s-a făcut pe deplin om, că nu „mimează" caracterul omenesc, ci că, într-adevăr, Cuvântul s-a făcut trup și totodată că omul acesta e Dumnezeu, este Cuvântul dinainte de veci al Tatălui. E foarte dificil să pătrunzi prin limbaj în *totalitatea* acestei revelații, fiindcă ne aflăm într-un moment și într-o situație în care limbajul omenesc trebuie, el însuși, să se crucifice.

Răstignirea

Limbajul nostru este liniar, poate fi circular; dar iată că există o altă condiție a limbajului, cea a limbajului mistic sau simbolic, a limbajului crucificat, antinomic. Aici, se poate spune un lucru care să implice contrarul său, fără ca prin aceasta primul să fie abolit.

Iată cele trei distanțe, corespunzătoare celor trei lumi: distanța între natura divină și natura umană, distanță agravată de alienarea omului față de propria natură, în sfârșit distanța morții – lumea naturii umane originare, lumea „căzută", lumea morții. Toate trei distanțele sunt străbătute de Christos, toate separările sunt abolite prin întruparea lui până la moarte. Sfântul Pavel: Cuvântul lui Dumnezeu „s-a deșertat pe sine, [...], făcându-se asemenea oamenilor [...] S-a smerit pe sine, ascultător făcându-se până la moarte – și încă moarte de cruce".[83] În această „golire", în această „nimicire"

[83] Efeseni 2, 7–8.

a divinului stă o radicalitate a revelației ce pare să epuizeze posibilitatea omenească de rostire.

Vă reamintesc că acolo unde există distanță, străbaterea ei ține finalmente de dorință, este efectul dorinței, al erosului, dinamism intern al ființei și al Ființei înseși. Dorința presupune ea însăși distanța. Nu te poți dori pe tine însuți decât în cazul limită al narcisismului. În acest caz, un eu, personal sau colectiv, se ia pe sine însuși drept obiect al dorinței. Ceea ce presupune introducerea unei distanțe între eu ca subiect și eu ca obiect al dorinței, adică o alterare a ființei. Sunt eu și totodată un altul. Pe de altă parte, nu îl mai recunosc pe celălalt, real, fiindcă doar eu acopăr întregul real. Căderea în narcisism conduce la pierderea de mine însumi *în mine însumi*. Nu conduce la pierderea de mine însumi *în celălalt*, care constituie o îmbogățire, o ieșire din sine. „Mă nimicesc veșnic în Dumnezeu pentru a dăinui veșnic în el", spunea Farīd al-dīn 'Attār, mistic musulman din secolele al XII-lea–al XIII-lea.[84] Sfântul Pavel: „Nu eu mai trăiesc, ci Christos trăiește în mine."[85] În vreme ce, dacă mă doresc pe mine însumi, mă alterez, cad în mine însumi, mă pierd în mine însumi; sfârșesc în delir narcisiac, în pierderea identității.

Conștiința

Dorința îl presupune pe celălalt. Dorința conotează distanța cu tendința depășirii ei. Dorința tinde să îl atingă pe celălalt, să se unească cu el, iar prezența celuilalt în mine însumi, sub forma dorinței, se numește conștiință. Distanța între mine și mine însumi trece atunci prin celălalt. Drumul cel mai scurt către tine însuți trece prin celălalt, spunea Kierkegaard. Conștiința înseamnă intenția care îl vizează pe celălalt, orientată spre prezența celuilalt. Iau o anumită distanță față de mine însumi pentru a-i face loc în mine

[84] În *Limbajul (sau sfatul) păsărilor*, faimosul poem al lui 'Attār despre treptele călătoriei contemplative către Realitatea ultimă. *Fanā'* (nimicirea, ștergerea de sine) și *baqā'* (dăinuirea, supraexistența ființei în Dumnezeu) sunt termeni tehnici ai sufismului, iar corelarea lor, așa cum apare mai sus, constituie una dintre temele capitale ale misticii musulmane.

[85] Galateni 2, 20.

însumi celuilalt: pe calea cunoașterii, a afectivității, a voinței etc. E o fenomenologie care permite deschiderea...

La acest nivel al dorinței care este dorința lui Dumnezeu, dorința poate fi citită și abordată în două moduri. O posibilitate constă în a înțelege expresia la dativ: e vorba despre dorința ființei create, orientată spre Dumnezeu, dorință care presupune și marchează o distanță de străbătut. A doua posibilitate este aceea de a citi expresia la genitiv. Dumnezeu este cel care îl dorește pe om, care pornește în căutarea lui. Acel *pros ton theon*, Cuvântul aflat în mișcare spre Dumnezeu se pune în mișcare și spre om și astfel are loc întruparea.

Planul lui Dumnezeu

Întruparea, modelul christic de revelație, trebuie, de asemenea, situată și modulată – precum o melodie – ca un ansamblu de date, de mișcări, de acte, numit *planul* sau *proiectul lui Dumnezeu*. De obicei, când spunem, în limbaj curent, întrupare, nu reținem decât imaginea sau ideea nașterii lui Iisus: Christos s-a întrupat la Betleem. Or, din perspectivă christică, revelația lui Dumnezeu constituie planul unui ansamblu, nu numai al unui eveniment. Revelația nu se încheie cu întruparea lui Christos; ea se prelungește în tot ceea ce este Christos, pentru că El este „locul lui Dumnezeu".[86] Nu numai faptele și spusele lui, nu numai ce lasă El să se străvadă – prin faptele și spusele lui – din Dumnezeu constituie revelația. Revelația lui Dumnezeu este un „plan" în dublul sens de *formă* și de *intenție*. Christos este tocmai *locul* în care Dumnezeu se revelează ca *plan* în dorința sa de a asuma întreaga creație și, mai cu seamă, umanitatea.

În reflecția asupra formei christice a revelației ne aflăm acum dinaintea unei alte interogații, legată de motivația întrupării: pentru ce întruparea, pentru ce o formă atât de radicală de revelație? Există mai multe lecturi posibile ale acestei motivații.

a) O lectură, de origine augustiniană, consideră că întruparea este pricinuită de păcatul originar. Fiindcă omul se află în păcat,

[86] Vezi André Scrima, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2003.

Dumnezeu vine să îl salveze din această stare. Este întru câtva lectura care a prevalat în mentalitatea creștină occidentală, perpetuată prin formele și instrumentele culturale specifice Apusului.

b) O altă lectură, fundamentală, oferită de Christos însuși susține însă că întruparea lui Dumnezeu nu poate fi condiționată de păcat. A condiționa astfel întruparea ar însemna să considerăm libertatea divină dependentă de un accident, de o alienare. Întreaga tradiție greacă, împreună cu o linie importantă din cea latină, susține că Cuvântul lui Dumnezeu s-ar fi întrupat chiar dacă omul nu s-ar fi alienat prin păcat. Fiindcă întruparea este un act al dorinței, un act de gratuitate, un act caracterizat de ceea ce noi numim, cu un termen imperfect și insondabil în același timp, iubire. Linia aceasta de interpretare, niciodată pusă la îndoială în Răsărit, este prezentă și în Occident chiar dacă prima lectură menționată s-a impus datorită unor împrejurări istorice și culturale. Planul lui Dumnezeu este unul atotcuprinzător, nu poate fi determinat de un aspect particular. Nu e fără rost să ne amintim că, atunci când Christos s-a întrupat, nu exista pe lume nici un creștin. Christos se întreabă, de asemenea (Luca, cap. 18), dacă atunci când va veni din nou va mai găsi credință pe pământ.

Christos a venit ca manifestarea cea mai radicală a dorinței atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, *all-embracing*, o dorință care învăluie, poartă și înalță *întregul* creației; nici măcar moartea, radicalitate ultimă a condiției omenești, nu îi scapă; nimic nu este lăsat în afară. Astfel revelația christică se arată cu adevărat în universalitatea sa. Pentru experiența creștină, întruparea este actul cel mai universal cu putință, este cea mai universală revelație a divinului ce poate fi concepută, fiindcă îmbrățișează omul și creația întreagă, de la înger și stea până în abisurile infernului.

Învierea

Iată locul unde universalitatea revelației christice se exprimă prin excelență. Căci întruparea este orientată, tinde spre înviere. Christos își exprimă de trei ori *dorința*, acea dorință care i-a suscitat întruparea:

„Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie aprins acum!"[87], referindu-se la focul Duhului.

Pe urmă, vorbind despre patima sa, îi întreabă pe ucenici: „Puteți oare să beți paharul pe care-l voi bea eu?"[88]

În sfârșit, în ajunul Paștelui, spune ucenicilor: „Mult am dorit să mănânc cu voi aceste paști, mai înainte de patima mea"[89] și, de asemenea, „Nu voi mai bea de acum din rodul viței până ce nu va veni împărăția lui Dumnezeu".[90]

Aceste trei cuvinte care manifestă dorința lui Christos sau dorința lui Dumnezeu se împlinesc eschatologic, prin împlinirea planului universal care este învierea.

Credința

Locul privilegiat al revelației care este învierea are drept corespondent, în experiența creștină, credința. Ea este locul adecvat învierii, locul absolut. Credința, în sensul ei propriu, este credință în înviere. Credința însăși este un efect al învierii. Nu luăm în genere seama la acest caracter al credinței. Luăm credința drept un elan al sufletului, o nevoie psihologică, un strigăt de ajutor, un angajament sociologic. Sfântul Pavel spune: dacă Christos nu a înviat, zadarnică este atunci credința noastră.[91]

Pentru a înțelege învierea, trebuie să o privim drept actul care împlinește revelarea lui Dumnezeu în întruparea Cuvântului, a Logosului său. Întruparea se împlinește în înviere fiindcă doar cel ce răsare din înviere, Iisus Christos – trecut prin moarte și înviere –, este dincolo de ființa umană particulară, foarte bine determinată istoric; doar Christos înviat este cel ce a asumat și a consumat condiția umană și condiția creației. Astfel timpul și lumea s-au împlinit, au fost finalizate; nu încă în mod exterior universal, ci în

[87] Luca 12, 49.
[88] Matei 20, 22; Marcu 10, 38.
[89] Luca 22, 15.
[90] Matei 26, 29; Marcu 14, 25; Luca 22, 18.
[91] *Cf.* I Corinteni 15, 14.

locul precis care se numește Iisus Christos. Coborând până la ultima radicalitate, cea a morții și a alienării ultime, el a emers de acolo liber de una, ca și de cealaltă. A refăcut nemijlocirea între Dumnezeu și om, a abolit, prin întrupare, *întreaga* separare care se instalase între ei. Pătrunzând până la capătul acestei separări, până la moarte, a eliminat-o, fără a afecta însă în vreun chip distincția între cei doi uniți. Nici persoana lui Dumnezeu, nici persoana omului nu au fost atinse: Dumnezeu nu a devenit om; omul nu a devenit, mistuindu-se pe sine, Dumnezeu.

Dorința lui Dumnezeu este ca omul să se unească cu El, nu să devină El. Dorința lui Adam, dorință posesivă, alienantă, nu era dorință de Dumnezeu. Era dorința de a deveni Dumnezeu. Christos rectifică nerecunoașterea adamică a Celuilalt. Învierea semnifică faptul că, împlinind-o, Christos este de acum înainte Om Universal. (Hegel vorbea despre „universalul concret", în vreme ce în logosul vechi grecesc universalul este abstract, pe când individualul este concret.) Or, iată că universalul și individualul personal se îmbină într-un loc, într-o ființă omenească învestită cu universalitatea Logosului lui Dumnezeu: Iisus Christos este universalul concret. Iată de ce, în tradiția creștină, se vorbește despre Iisus Christos drept recapitulând, în planul său, în manifestarea sa, întreaga umanitate. Dar să ne ferim să înțelegem această recapitulare – care este spirituală și, prin urmare, calitativă – în termeni cantitativi: adică să considerăm, de pildă, că recapitularea christică înseamnă ca întreaga lume să devină creștină, eventual prin forță. Nu în mod cantitativ este Christos recapitulare a tuturor oamenilor: chiar și a celor care îl ignoră sau îl urăsc, a celor care îl iubesc sau cred că îl iubesc. Ci: nimic nu se află în afara lui ca Logos universal concretizat, întrupat într-o persoană umană. Dar acest sens nu e ușor de asimilat, de realizat; numai experiența spirituală izbutește, în fond, să îl realizeze.

Referindu-ne mai precis la modul în care ne reprezentăm noi înșine învierea, e de făcut efortul de a situa adecvat și de a depăși o anumită imagerie curentă, inculcată de cultura și de informația comună, general difuzată și împărtășită într-o măsură oarecare de

noi toți. Suntem, de pildă, tentați să ne imaginăm învierea drept un fenomen localizabil, pasibil a fi depistat în timp și în spațiu, constând în întoarcerea la viață a trupului îngropat al lui Iisus. Bineînțeles că ea nu e ceva de acest tip: nimeni nu a putut vedea învierea lui Christos.

Trebuie să știm să distingem între înviere *în* trup și înviere *cu* trupul. Învierea *în* trup ar însemna ceea ce numim reanimare, revenire la viață. Învierea *cu* trupul este cea a lui Christos. Întruparea lui a revalorizat radical și corpul. Corpul a fost asumat de Dumnezeu. Corpul omului a devenit corpul Logosului lui Dumnezeu, nu doar un receptacul oarecare, indiferent. Se poate spune că în Christos pătimitor Dumnezeu este cel care suferă, pentru că El este Subiectul. Trupul devine astfel întru câtva simbolul lui Dumnezeu și, drept urmare, trupul devine un simbol fundamental. Cuvântul s-a făcut trup; trupul se face Cuvânt, am putea spune. Trupul însuși nu mai este indiferent din perspectiva planului lui Dumnezeu, a cunoașterii ultime a Duhului.

Prin înviere, trupul devine Cuvânt. Întregul nivel corporal capătă astfel semnificații spirituale directe, este purtător al unor asemenea semnificații. Trupul nu mai este un loc al disprețului. De altfel, nu există experiență spirituală fără asumarea totală a trupului.

Din perspectiva revelației christice, trupul trece „înapoi", în Christos, tripla barieră a distanței – moarte, alienare, diferență de natură – și, odată ce a depășit-o, el se găsește într-o altă condiție, care nu mai este cea a lumii tridimensionale.

Aici și acum, trupul este limitat de conturul său, de locul său, de *topos*-ul său, potrivit termenului aristotelic. Christos pare să spună: acolo unde mă aflu eu, voi nu puteți ajunge din cauza trupului.[92] În iubire, dimpotrivă: acolo unde sunt eu, sunteți și voi.[93]

Odată tripla barieră străbătută îndărăt, în Christos, trupul recuperează, dobândește el însuși o condiție care nu mai este limitată

[92] Ioan 8, 21 și 13, 33: „Unde mă duc Eu, voi nu puteți veni."

[93] Ioan 14, 2–3: „În casa Tatălui meu multe locașuri sunt... Mă duc să vă pregătesc loc. Și dacă Mă voi duce și vă voi pregăti loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca unde sunt Eu să fiți și voi."

de spațiu și de timp. Putem astfel înțelege – fără nici un fel de recurs la magie – de ce Christos a trecut prin ușile încuiate. Când Christos este văzut după înviere, el nu este văzut în mod *natural*, ucenicii nu îl văd; Christos *se face văzut*, răsare, se lasă perceput. Trupul lui nu se află acum în alt loc, ci în altă condiție decât cea unanimă. Fiindcă El a înviat, locul și timpul au fost consumate, iar dorința eschatologică a lui Dumnezeu s-a împlinit.

Înălțarea

Ea este ultima marcă a planului divin al întrupării, fiind inseparabilă, în experiența spirituală, de întrupare. Și aici întâlnim o imagerie asupra căreia nu ne vom opri. În schimb, ne-am putea concentra atenția asupra imnografiei Bisericilor răsăritene pentru ziua de prăznuire a înălțării. Este a patruzecea zi după Paști și se știe că, în simbolism tradițional, acest număr semnifică așteptarea împlinită.

$40 = 4 \times 10$, iar $10 = 1+2+3+4$

Numărul 4 simbolizează plenitudinea cosmică. Cele patru elemente, cele patru puncte cardinale constituie, dintr-un punct sau altul de vedere, structura completă a cosmosului. Ierusalimul ceresc are formă pătrată pentru că este cosmos împlinit, desăvârșit. Numărul 10 reprezintă, prin adunarea termenilor, potențarea lui 4. Aceasta era sensul pitagoreicei *tetraktys*.

Toate revelațiile lui Dumnezeu, toate teofaniile sau evenimentele esențiale – ieșirea din Egipt, darea Legii pe Sinai, ispitirea lui Christos în pustie – au loc la capătul a patruzeci de zile de pregătire și de așteptare. Așteptarea umană se împlinește, la capătul unui asemenea timp, printr-o manifestare a lui Dumnezeu. Dorința fiind pregătită, în acest răstimp, pentru a-L primi, Dumnezeu se arată.

Înălțarea reprezintă o răsturnare radicală. De această dată, la capătul celor patruzeci de zile, nu Dumnezeu se arată omului, precum în celelalte cazuri, ci omul i se dezvăluie lui Dumnezeu: fiindcă, potrivit terminologiei sărbătorii, în Christos, omul urcă la cer. Christos asumă corporalitatea înviată. Corporalitatea Omului

universal este înviată și restaurată în Dumnezeu însuși. Am putea spune că înălțarea lui Christos este o teofanie „inversă". În Apocalipsa 5, 6 se spune: „Am văzut stând (adică înviat) un Miel, ca junghiat." Ceea ce înseamnă că de acum înainte orice suferință, angoasă, nebunie a omului, orice gest omenesc răsună până în Dumnezeu. Christos asumă condiția umană integral, chiar în corporalitatea ei. Nu există condiție umană adevărată fără corporalitate, iar ea este transfigurată, asumată în Dumnezeu; ea are de acum înainte un sens pentru Dumnezeu însuși. Această radicalitate se regăsește în faptul că Christos asumă în același fel întreaga creație.

Curs miercuri 10 mai 1978

Cartea

Funcția Cărții în revelația christică trebuie puternic nuanțată în raport cu locul și funcția Cărții în alte contexte și în alte tradiții, decurgând din alte modele de revelație.

Aici, aminteam, revelația nu mai este întru câtva „epuizată" într-un text, ci se împlinește într-o ființă întrupată, în Iisus Christos, care este Logosul lui Dumnezeu. Distincția este atât de importantă, încât ansamblul a ceea ce poate purta numele de *Scripturi* – incluzând prima înscriere cosmică a *semnelor creației* – se leagă, e dependent de locul esențial care este întruparea Cuvântului în persoana lui Iisus Christos. Ea constituie referința pentru toate cercurile concentrice ale *Scripturilor*, de la Scriptura cosmică – marea Carte a Lumii – până la Cărțile profetice.

Christos este prezent, ca revelație, înainte de manifestarea sa întrupată. Potrivit perspectivei ioanice, El se ivește înlăuntrul marii deschideri din Dumnezeu însuși. Sfântul Ioan precizează că nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu, că singurul exeget al lui Dumnezeu este Christos, care vine dinlăuntrul Lui. Nu Christos este subordonat vreunei Cărți, fie ea și Cartea sfântă pentru tradiția creștină, ci invers.

Melchisedec

Printre cele mai enigmatice și mai puțin studiate domenii din interiorul istoriei (sfinte) se află un loc unde persoana lui Iisus Christos ni se dezvăluie în chip neașteptat. Christos ne este înfățișat prin referința la un personaj dificil de situat, care se numește Melchisedec.

a) În Epistola către Evrei, atribuită Sfântului Pavel, găsim unul dintre primele locuri ale tradiției creștine unde acest personaj misterios este pus în relație cu Christos. Iar astfel, Epistola către Evrei ne pune până astăzi în față un fel de metodă în act pentru o exegeză, o hermeneutică propriu-zis spirituală, mistică, simbolică, de asemenea. Ea ar putea constitui un fel de model personal, valabil pentru fiecare dintre noi, de înțelegere, scrutare, studiu, pătrundere în interioritatea de sens a unui text inspirat.

Personajul Melchisedec apare foarte devreme, am spune, în structura tradiției biblice; devreme nu în sens cronologic. El se ivește aproape la începutul acestei tradiții, ca o figură enigmatică, înzestrată cu o funcție și totodată cu o putere. Melchisedec apare alături de Abraham în momentul când acesta își începe lunga itineranță, reper esențial pentru cele trei religii monoteiste: tradiția ebraică, tradiția creștină, tradiția islamică.

După chemarea lui Abraham, din capitolul 12 al Genezei, Melchisedec apare desemnat ca rege al Salemului, care „i-a adus pâine și vin. Acest Melchisedec era preotul Dumnezeului celui Preaînalt. Și a binecuvântat Melchisedec pe Avram și a zis: «Binecuvântat să fie Avram de Dumnezeu cel Preaînalt, Ziditorul cerului și al pământului. Și binecuvântat să fie Dumnezeul cel Preaînalt, care a dat pe vrăjmașii tăi în mâinile tale.» Și Avram i-a dat lui Melchisedec zeciuială din toate" (Geneza 14, 18–20).

Iată singura apariție a acestui personaj în toată istoria Vechiului Testament. Există încă o referință în Psalmii lui David (109, 4), dar ea nu adaugă nimic acestei relatări, ci se mărginește să reia strict formulările ei. S-ar spune că în episodul războinic din Geneza 14 se produce un fel de ruptură de nivel. Tribul abrahamic se află biruitor în câmpia Sodomei și deodată, fără nici un fel de tranziție,

se ivește acest personaj cu un prestigiu și cu un profil parcă de la sine înțelese, un personaj care nu are nevoie să fie prezentat în cursul narațiunii biblice și nici justificat în economia ei, așa cum se întâmplase cu Abraham. Melchisedec răsare ca un personaj ivit literalmente de altundeva. Un altundeva al istorisirii și poate, cine știe?, chiar un altundeva al visului. Pe deasupra, el apare într-un moment în care Abraham este învestit cu noua lui vocație. Abraham este cheia lui Dumnezeu, cea care răstoarnă modelele religioase sau istorice curente, îndătinate până atunci în tribul său, ca și în toată regiunea și poate în întreaga istorie a umanității. Abraham pornește în ceea ce constituie propriu-zis o *aventură* în timp.

Iată, așadar, prima justificare a interesului nostru pentru episodul legat de Melchisedec. El stă în locul originilor. Abraham însuși ne interesează nu în ceea ce era personalitatea lui anterioară, ci în noua lui funcție, primită prin chemarea lui Dumnezeu. Dar iată că, alături de el, se ivește acest altcineva, venit aparent de nicăieri, pentru că nu ni se dă nici o indicație pentru a-l situa. Cineva care se reclamă de la Dumnezeu și care se prevalează, cu o autoritate pe care nici un element nu o susține explicit, de o condiție superioară lui Abraham însuși. Melchisedec apare ca un personaj situat la originile planului lui Dumnezeu, ale tradiției și ale revelației abrahamice. E suficient pentru a ne obliga să reflectăm la figura sa în cuprinsul cercetării noastre.

b) Odată ce își împlinește ivirea într-un scenariu care îl înfățișează drept superior lui Abraham, Melchisedec dispare. E ca suspendat; nu îi mai găsim urma... El ține de o poziție transcendentă față de istoria sfântă, istorie care, de aici înainte, își continuă cursul din generație în generație, din eveniment în eveniment, din povestire în povestire. Abraham zămislește un neam... Melchisedec, în schimb, nu este implicat în istorie, în desfășurarea istoriei, fie ea și sfântă. El nu se manifestă ca personaj istoric, zămislitor, având un rol de jucat în interiorul istoriei.

c) La celălalt capăt al istoriei sfinte, în momentul împlinirii cuvântului ei în persoana lui Iisus Christos, Melchisedec reapare deodată, ca o referință fundamentală în Epistola către Evrei. După

ce îi menționează funcția, autorul Epistolei spune, la 5, 11: „În privința aceasta avem mult de vorbit și lucruri grele de tâlcuit, de vreme ce v-ați făcut greoi la auzit."

Ne aflăm, așadar, în fața unei învățături nu foarte ușor de sesizat, întru câtva mai lăuntrică decât discursul comun, chiar când el se referă la Dumnezeu. Autorul Epistolei către Evrei face o aplicație hermeneutică legată de figura lui Melchisedec; pătrundem astfel, dinlăuntru, în mecanismul și în desfășurarea înțelegerii unui text sacru, așadar a unui tip special de exegeză spirituală; ne dăm seama cum poate fi abordat un text în intimitatea lui, dincolo de cuvinte.

Epistola către Evrei 6, 18–7, 11: „Ca să ținem nădejdea pusă înainte, pe care o avem ca o ancoră a sufletului, neclintită și tare, intrând dincolo de catapeteasmă, unde Iisus a intrat pentru noi ca înaintemergător, fiind făcut «arhiereu în veac după rânduiala lui Melchisedec». Căci acest Melchisedec, rege al Salemului, preotul lui Dumnezeu celui Preaînalt, întâmpină pe Avraam, care se întorcea de la înfrângerea regilor, și-l binecuvântează. Melchisedec – căruia Avraam i-a dat zeciuială din toate – se tâlcuiește mai întâi: rege al dreptății, apoi el este rege al Salemului, ceea ce înseamnă regele păcii. Fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, ci făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea. Vedeți, dar, cât de mare este acesta, căruia chiar patriarhul Avraam i-a dat zeciuială din prada de război. Cei din fiii lui Levi, care primesc preoția, au poruncă după lege, ca să ia zeciuială de la popor, adică de la frații lor, măcar că și aceștia au ieșit din coapsele lui Avraam. Iar Melchisedec, care nu-și trage neamul din ei, a luat zeciuială de la Avraam și pe Avraam, care avea făgăduințele, l-a binecuvântat. Fără de nici o îndoială, cel mai mic ia binecuvântare de la cel mai mare. Și aici iau zeciuială niște oameni muritori, pe când dincolo, unul care e mărturisit că este viu. Și ca să spun așa, prin Avraam, a dat zeciuială și Levi, cel ce lua zeciuială, căci el era încă în coapsele lui Avraam, când l-a întâmpinat Melchisedec. Deci dacă desăvârșirea ar fi fost prin preoția Leviților (căci legea s-a dat poporului pe temeiul preoției

lor), ce nevoie mai era să se ridice un alt preot după rânduiala lui Melchisedec, și să nu se zică după rânduiala lui Aaron?"

Universalitatea lui Christos

Prin această referință la Melchisedec, revelația christică se deschide spre un orizont de universalitate, dincolo de limitele tradiției istoric definite a poporului evreu.

Statutul lui Christos ține, în primul rând, de intimitatea cu Dumnezeu, ca Logos al său. Acest Logos se întrupează în aspectul cel mai concret al istoriei, al condiției omenești – luând trup din Fecioară, la Betleem –, adică în datele unei epoci și ale unui context omenesc bine determinate, care sunt cele ale poporului evreu.

Or, iată că apar – tot în interiorul istoriei – un alt nivel, o altă deschidere de sens în ce privește revelația christică și condiția lui Christos însuși. Referința la poporul evreu, care își păstrează valabilitatea și corectitudinea istorice, este aici depășită de referința la nivelul, la rânduiala lui Melchisedec.

Nu putem înțelege, mai cu seamă în sens spiritual, adevărata semnificație a lui Iisus Christos fără a ține seama de aceste trei niveluri de sens, de repartizare a sensului. Cel legat de Mechisedec apare drept cel mai enigmatic. În primul rând, Melchisedec însuși este, în sine, un personaj nesituabil – în așa măsură, încât s-a pus și se pune întrebarea dacă el corespunde unei figuri istorice dintre cele, atât de numeroase, care mișunau în acea vreme a originilor în ținuturile biblice sau dacă este, pur și simplu, încarnarea unui simbol.

Prin numele lui și prin întreaga regie a singurului pasaj vechitestamentar unde apare efectiv, Melchisedec ne este dezvăluit ca rege al Salemului, ca preot al Dumnezeului celui Preaînalt, ca întâmpinându-l pe Abraham.

Numele său poate fi citit ca alcătuit din *melek* = rege, *țedek* = dreptate. Dreptate în înțelesul de „dreptate a lui Dumnezeu", armonie convergentă a pluralității realului. Este dreptate atunci când toate aspectele și elementele realului, oricât de diferite între ele, stau împreună într-un tot organic, fără a se perturba unul pe celălalt,

fără a fi nelegitim subordonate ori lezate în dreptul lor propriu. Dreptatea se referă aici la ființa fundamentală, privită și susținută de Dumnezeu. Unul dintre numele divine este „Cel drept".

Așadar, Melchisedec este „rege al dreptății"; dar el este și rege al Salemului.

Salemul precedă Ierusalimul. În vremea lui Abraham, nu exista nici măcar o primă așezare, o primă acumulare de populație pe locul viitoarei cetăți. Ea a avut loc ceva mai târziu, când amplasamentul de mai târziu al Ierusalimului a fost ocupat de o populație cananeană, iebusiții. Cetatea se numea Iebus înainte de a se numi Ierusalim. Numele Salem nu se referă, așadar, la amplasamentul geografic și urban al Ierusalimului istoric, ci se referă la un alt atribut al lui Dumnezeu: „Rege al Păcii."[94]

„Iar Melchisedec, regele Salemului, i-a adus pâine și vin."[95] Iată prima denotare a funcției de rege al dreptății și al păcii. Apare aici prefigurarea, și poate mai mult decât prefigurarea, sacrificiului euharistic – „pâinea și vinul" care nu sunt, la rândul lor, decât expresia veritabilului sacrificiu al lui Christos: cel al propriului trup.

În acea epocă a începuturilor, când nici un cult nu evoca într-un fel sau altul vreo formă de sacrificiu liturgic, întâlnim un personaj care cunoștea valoarea simbolică a pâinii și a vinului. Pâinea cu rolul ei simbolic de comuniune, așadar ca act al păcii. Împărțind aceeași pâine, intru în comuniune, în fraternitate de existență cu cel împreună cu care frâng pâinea. Vinul, în ebraică, se numește *yayin* și are drept valoare numerică 70. Aceeași valoare numerică are cuvântul *sōd*, care înseamnă mister, taină. Vinul și misterul sunt interșanjabile, dar trebuie să știi să le descifrezi legătura. Literele ebraice pot fi descifrate ca litere, într-un sistem fonetic, dar și ca numere, pentru că fiecare literă are drept corespondent un număr, are o valoare numerică. Pentru a „vâna pe urma literei" sensul unui cuvânt, căruia nu îi înțeleg încă bogăția de conținut,

---

[94] După unele etimologii, Ierusalim înseamnă „ctitorie a Salemului" sau „ceea ce Salemul întemeiază" (*cf.* L.H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, t. I, Paris, 1954, p. 612).

[95] Geneza 14, 18.

fac apel la echivalentul său numeric. Cuvântul „vin" și cuvântul „mister" au aceeași valoare numerică: 70.

În același pasaj ni se spune că Melchisedec era „preot al Dumnezeului celui Preaînalt" (*'Elyōn*), în vreme ce, lui Abraham, Dumnezeu i se înfățișase încă de la început drept Dumnezeu Atotputernic (*Ēl-Šaddai*). În momentul când sunt aduse pâinea și vinul, când taina se săvârșește, Dumnezeu se manifestă, prin preotul său, ca Dumnezeu cel Preaînalt. Nu ne aflăm, desigur, în fața unei concurențe a două divinități, ci în fața revelației unui alt nume, al unui alt aspect sau nivel al aceluiași Dumnezeu. Melchisedec este aici depozitarul unei alte taine a Dumnezeului care i se arătase lui Abraham ca *Ēl-Šaddai*. Iar valoarea numerică pentru *'Elyōn* este aceeași cu cea pentru Emanuel, numele rostit de înger la vestirea întrupării.

Ținând seama de toate acestea, am putea spune că prefigurarea sacrificiului liturgic prin figura lui Melchisedec are, într-un fel, loc la o înălțime universală. „Înainte" de realizarea planului divin în Abraham, Melchisedec e deja prezent pe un nivel superior, de dincolo. Pâinea și vinul, pe care le aduce ca sacerdot, figurează comuniunea universală (pâinea) și revelarea tainei (vinul). Nu ne putem împiedica să amintim, într-un orizont de referințe comparate, cât de puternic este, de pildă în tradiția sufită, simbolul vinului: simbol al cunoașterii interioare, esoterice, spirituale, extatice, inaccesibile sufletului de rând, omului comun.

Comentând în textele sale sura 47, Ibn 'Arabī dă o interpretare a celor patru râuri ale Paradisului: râul de vin, cel de apă, cel de lapte și cel de miere. Identifică în fiecare dintre ele simbolul unei etape a științei spirituale. *Al-'ilm al-'ahmar*, „știința roșie", este simbolizată de vin; „știința absolută", *al-'ilm al-mutlaq*, e simbolizată de apă; „știința dreptului islamic", *al-sharī'a*, este simbolizată de lapte și, în sfârșit, „știința normelor sapiențiale", a înțelepciunii, *'ilm al-nawās*, este simbolizată de miere.[96] Coranul nu face decât .

[96] Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-Makkiyya* (*Iluminările de la Mecca*), cap. 367 (III, 350.20-32): „Cât despre cele patru fluvii (ce izvorăsc de la rădăcinile Lotusului Limitei – Coranul 53, 14), ele sunt cele patru feluri de cunoaștere dumnezeiască «acordate în dar» (omului), pe care le-am amintit într-un capitol

să reia, în acest pasaj, tradiția primordială a celor patru râuri ale Paradisului care figurează în narațiunea Genezei, tradiție circumscrisă de termenul însuși de Paradis (PaRDes): PRDS. Am putea cita, în acest sens, mari autori mistici cabaliști care pun cele patru litere în corespondență cu patru niveluri de interpretare: P corespunde lui *Peșat*, știința interpretării imediate a Scripturii, R corespunde lui *Remes*, exegeza prin aluzie, D e pus în relație cu *Deraș*, interpretarea doctrinară, iar S cu *Sōd*, sensul tainic, misterul.[97]

---

intitulat «Nivelurile formelor de cunoaștere liber dăruite (de Dumnezeu)»" (în Ibn 'Arabī, *Les illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations.* Textes choisis/Selected Texts, sous la direction de Michel Chodkiewicz, avec la collaboration de W.C. Chittic, C. Chodkiewicz, D. Gril, J.W. Morris, Sindbad, Paris, 1988, pp. 378–370). În note, J.W. Morris indică celelalte locuri unde tema apare la Ibn 'Arabī.

Un simbolism cognitiv similar au cele patru materii la Dionisie Areopagitul, *Scrisoarea* 9 (către Titus), paragraful 4 (în *Lettres de Saint Denys l'Aréopagite*, traduction de Maurice de Gandillac, 1943): „Cuvintele noetice ale lui Dumnezeu sunt asemuite cu roua, cu apa, cu laptele, cu vinul și cu mierea, fiindcă ele au, precum apa, puterea să aducă la viață; precum laptele, puterea de a crește pe cei vii; precum vinul, puterea de a-i reînsufleți; precum mierea, puterea de a-i vindeca și totodată de a-i menține. Iată care sunt, într-adevăr, darurile pe care înțelepciunea lui Dumnezeu le dă celor ce se apropie de ea cu o inimă curățată de pofte; și astfel ea revarsă asupra lor valurile preaîmbelșugate ale nesecatelor ei desfătări."

[97] Această structură ierarhică de exegeză – analoagă celei creștine – se sprijină pe o povestire talmudică (*Hagiga* 14b) privitoare la patru învățați care se dedicau în secolul al II-lea studiului sensurilor Torei, pătrunderea acestor sensuri fiind echivalată cu intrarea celor patru în Paradis. Dar numai unul dintre ei, Rabi Akiva, „a intrat și a ieșit în pace" în și din aventura interpretării esoterice a Torei. Moise din Leon, autorul Zoharului, a scris înainte de 1290 o lucrare, astăzi pierdută, intitulată *Pardes*. El se numără printre cabaliștii care, de la sfârșitul secolului al XIII-lea încoace, socotesc PaRDeS drept cifrul celor patru niveluri de interpretare a Torei: *Peșat* e sensul literal, *Remes* e sensul alegoric, *Deraș* e interpretarea talmudică și hagadică (omiletică), iar *Sōd* dă sensul mistic, ascuns (*cf.* G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, 1960; trad. rom. *Cabala și simbolistica ei*, Humanitas, București, 1996, cap. „Sensul Torei în mistica iudaică"). De asemenea, Moshe Idel, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, 2002

Iată, așadar, că, în plan istoric, Christos nu se mărginește la simpla inserție în tradiția ebraică, circumscrisă de Legea dată lui Moise și de sacerdoțiul levitic. Christos nu poate fi explicat doar prin genealogia abrahamică. El se referă la o figură care îl transcende pe Abraham însuși, la acest misterios Melchisedec.

Tradiția creștină nu cuprinde decât câteva referințe la personaje care depășesc dezvoltarea istorică sau instituțională a religiei, personaje care depind, într-un fel, numai de Dumnezeu. Unul dintre ele este Melchisedec, altul este Ilie care, spune Scriptura, a fost răpit la cer fără a fi murit. El trebuie să reapară la sfârșitul timpului, ca martor al celei de a doua veniri a lui Christos. În sfârșit – dar aici lucrurile sunt și mai misterioase –, Sfântul Ioan evanghelistul este și el un asemenea tip de personaj. Evanghelia ne lasă să înțelegem că, poate, nu a murit.[98] Iată un mod simbolic unde, încă o dată, limbajul trebuie „crucificat", depășit.

Or, Melchisedec și Ilie se regăsesc amândoi în tradiția spirituală musulmană sub chipul acelui misterios Al-Khadir sau Al-Khidr („Omul verde" sau „Cel verde"). El apare în sura Grota (18, 58–82), într-un pasaj extrem de puternic. Către el vine Moise pentru a fi instruit în știința foarte dificilă a predestinării, a planului lui Dumnezeu.[99] Al-Khadir este, din acest punct de vedere, un pol, *qutb*, altminteri spus un personaj care, în sine, nu este istoric, nu se lasă epuizat de o epocă istorică; el se poate manifesta ca funcțiune,

---

(trad. rom. *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Polirom, Iași, 2004), apendice I: „Pardes: metoda celor patru căi de interpretare."

[98] Ioan 21, 21–22: „Pe acesta deci, văzându-l, Petru a zis lui Iisus: Doamne, dar cu acesta ce va fi? Zis-a Iisus lui: Dacă voiesc ca acesta să rămână până voi veni, ce ai tu?"

[99] Coran 18, 65–66: „Ei (Moise și slujitorul său) îl aflară pe unul dintre robii Noștri căruia i-am dăruit milostivenia Noastră și (pe care) l-am învățat o Știință de la Noi. Moise îi spuse: «Te pot urma ca să mă înveți ceea ce ai fost învățat tu despre Calea cea dreaptă?»" Există o tradiție orală, masiv împărtășită, care identifica în interlocutorul anonim al lui Moise din Coran 18, 58–82 pe Al-Khadir.

dar nu neapărat sub același chip, în diferite epoci pentru a acorda celor ce au o responsabilitate spirituală sau religioasă un fel de învestitură[100], așa cum Melchisedec o acordă lui Abraham.[101] În ele însele, aceste personaje sunt dincolo de istorie, sunt, așa cum spune Epistola către Evrei, „fără tată, fără mamă, fără spiță de neam,

---

[100] În tradiția și legendele musulmane, Al-Khadir este legat de „izvorul vieții" (de aici culoarea ce îl caracterizează) și de „locul de întâlnire a celor două mări" (*majma' al-bahrayn*), unde lumea terestră și lumea cerească, lumea umană și cea divină sunt tangente, unde timpul comunică cu eternitatea. Aici îl întâlnește Moise (Coran 18, 61) care, cerând de la el învățătura divină, e supus unei probe *itinerante* de răbdare și de discernământ. Moise trebuie să-l însoțească și să asiste fără a pune întrebări (ceea ce nu izbutește) la trei fapte ale personajului: acesta găurește o corabie care se va scufunda, ucide un tânăr, întărește un zid într-o cetate care le refuză găzduirea. Lămuririle pe care enigmaticul personaj le dă în final lui Moise așază gesturile lui „scandaloase" într-un orizont al cunoașterii globale, unde lucrurile își capătă sensul complet, în orizontul cunoașterii sintetice, trans-temporale, al economiei divine. (O legendă ebraică, cu care tradiția musulmană a personajului pare a avea legături, istorisește o probă similară în care inițiatorul este profetul Ilie.) Situat simbolic la „întâlnirea între cele două mări", Al-Khadir constituie un tip singular de spiritual, depășind orice încadrare instituțională, chiar ontologică, dar cumulându-le pe toate. E socotit profet, sfânt și intim al lui Dumnezeu (*wali*), de natură umană și angelică, lumească și cerească (*cf.* al-Tabari, *apud Encyclopaedia of Islam*, art. Al-Khadir). Pentru numeroși mistici musulmani, el este întruparea unei funcții: aceea a inițiatorului direct, necondiționat de spațiu și de timp, care intervine vertical, dincolo de orice linie și școală esoterică. Fără a contesta legitimitatea acestora, Al-Khadir reprezintă libertatea cunoașterii esoterice *realizate*, caracterul nelimitat al gnozei perene. Este numit „mesagerul nemuritor al lui Dumnezeu", „cel care trezește sufletele" (*cf.* Al-Jili, *De l'Homme universel*, traduction et commentaire Titus Burckhardt, Dervy Livres, Paris, 1986).

[101] Despre Melchisedec, ca întrupare a unei funcții manifestate la rădăcina celor trei tradiții monoteiste, articolul „Ierusalim: reflexii asupra unei cetăți «unice și universale» pentru tradițiile monoteiste" (1980), în vol. André Scrima, *Teme ecumenice*, Humanitas, București, 2004, pp. 39–40: „Melchisedec apare el însuși ca o paradigmă a polului înalt, transcendent (în arabă *qutb*): pol, dar de asemenea martor actual și viu, ce surplombează filiația abrahamică, acordându-i binecuvântarea-învestitura lui."

neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții"; ele rămân pururea, *in aeternum*. Din acest punct de vedere, Melchisedec este identificat și cu Ilie, temă de care se ocupă un studiu al lui Louis Massignon din revista *Études carmélitaines*.[102]

În tradiția ebraică, Ilie este așteptat ca premergător al sfârșitului timpului, precedând ultima manifestare a lui Dumnezeu. Iată de ce ucenicii îl întreabă pe Christos: „Pentru ce zic cărturarii că trebuie să vină mai întâi Ilie?", iar el le răspunde: „Ilie a și venit, dar ei nu l-au cunoscut."[103] E limpede că nu Ilie, ca personaj, a revenit, ci că funcția lui se manifestă din nou. În momentul răstignirii, Christos îl cheamă pe Ilie ca martor al Sfârșitului.[104] Scena Schimbării la Față – narațiunea episodului, ca și icoana – ni-l înfățișează pe Christos în centrul zonei superioare, iar pe ucenici în zona de jos, căci ei țin încă de ordinea istorică pe care o menționam. La dreapta lui Iisus stă Ilie, la stânga sa se află Moise. Scena revelează adevărata identitate a lui Christos. Ucenicii îl văd nu așa cum îl vedeau zi de zi, ci așa cum este El. Iar de o parte și de alta stau Ilie și Moise. Altfel spus, situarea lor constituie omagiul și recunoașterea acelui ordin transistoric de care țin în realitate cele două personaje. Este un nivel de realitate care nu se leagă atât de instituțiile Legii sau de instituții istorice și sociale, oricare ar fi ele, ci de economia profetică și eschatologică. O economie semnificată de Ilie, cel ce trebuie să vină înaintea Sfârșitului, ca și de Moise, marele legiuitor în interiorul tradiției abrahamice dinainte de Christos, și totodată martorul, cel care contribuie prin compilarea Cărților Torei la vestirea lui Christos.

Cele două ordine, profetic și eschatologic, sunt situate în proximitatea lui Iisus Christos atunci când El își dezvăluie adevărata identitate, de dincolo de istorie. Dar chiar în interiorul istoriei există un moment când putem recunoaște că Christos nu este preot doar potrivit unei ordini istorice sau unei ordini religioase, ci că

---

[102] Louis Massignon, „Élie et son rôle transhistorique, *Khadiriyya*, en Islam", *Études carmélitaines* 1956, nr. 2, pp. 269–289.

[103] Matei 17, 10–12; Marcu 9, 11–13, Ioan 1, 21.

[104] Matei 27, 46; Marcu 15, 34.

este „preot după rânduiala lui Melchisedec", altminteri spus, într-un fel de deschidere universală unde converg mărturiile, referințele, așteptările acelui nivel transistoric al Duhului, dincolo de nivelul înscris doar în religia instituțional marcată și delimitată.

Notiță manuscrisă cu titlul „Ilie – Al-Khadir": (extrase din Louis Massignon, „Élie et son rôle transhistorique, *Khadiriyya*, en Islam", *op. cit.*). Între înlănțuirea generațiilor omenești (supraviețuire), transmiterea firească a invențiilor și a descoperirilor științei noastre prin construcții stabile ce pot fi lăsate moștenire (ca în dreptul roman) – reședințe familiale, spitale și așezăminte – sau prin fundații („instituții") legale, pe de o parte, și afilierea spirituală care oferă haruri sfințitoare (*cf. La Pesanteur et la grâce*[105]) ce însănătoșesc prin întreruperi („rupturi") și sacáde masa umanității păcătoase, pe de altă parte, există o diferență profundă. Timpul discontinuu asociat afilierii spirituale – destul de asemănător în această privință cu *aevum*-ul angelic – se deosebește de biata durată, continuă și „grea", a creației materiale. Numai în aparență și numai în mod provizoriu instituții precum sacramentele și ordinele religioase sunt cele care stabilesc o continuitate autentică, menită să ne ofere, aici jos, accesul la minunile harului dumnezeiesc.

Deasupra Legii stă libertatea însăși a lui Dumnezeu, pe care ne-o oferă afilierea spirituală, împreună cu sensul predestinării noastre spre iubire, spre iubirea Lui. Astfel suntem făcuți să participăm la Patima lui pentru omenire și pentru lume, create de El – la visul visurilor, cel al frumuseții spirituale celei mai imposibile (în mod material), care ne e sugerat prin sfinții Săi. Iată sensul sublim al dialogului de pe Tabor, între Moise și Ilie, dialog pe care îl *transfigurează* Christos: în conjuncția între Lege și Har, între profet și sfânt, între inspirația auzită (*ilhām*) și revelația constatată (*wahī*), între Corp și Suflet, între Jurământ și Vot, iată intersemnul decisiv al predestinării realizate [*op. cit.*, p. 269].

---

[105] Potrivit polarizării formulate de titlul volumului postum al Simonei Weil.

[*Al-Khadir*, itinerant, călător (...), marcând manifestarea imprevizibilă a libertății și a umbririi Duhului, jaloane ale peregrinării eschatologice. Conjuncție, tensiune și eveniment, care exclud însă separarea extremă (...) *cf.* Apocalipsa II–III.]

— Înainte-mergător al Dreptății (așadar, al lui Mesia), patriarh al eremiților esenieni, ajutor al celor deznădăjduiți, cărora le inspiră visuri profetice, *evreul* Ilie a fost perceput de marii israeliți care i-au primit aparițiile premonitorii – trăsătură foarte remarcabilă – sub aspectul unui *beduin*, al unui *arab nomad*: aceasta încă dinaintea întemeierii islamului. (În III Regi 17, 4–6, ar trebui poate vocalizat grupul '*Ayn Resch Beth* ca „arabi", nu „corbi".) Pentru șiiți, Ilie va sta în fruntea primelor cete ale oastei lui Mahdi, spre a o călăuzi până la Ierusalim și pentru a-l readuce aici pe Iisus, fiul Mariei (potrivit *Kitāb-al-Malahim*); Khadir va fi atunci supus martiriului pentru dreptate (ucis de Antihrist), așa cum s-a întâmplat, înaintea lui, cu mulți dintre substituții săi.

— Potrivit simplității tranșante și arhaizante a islamului, spiritualii musulmani socotesc că nu există decât o singură comunitate a credincioșilor monoteiști, cea a lui Abraham.

— O trăsătură primitivă a islamului, menținută de mistici și constant prezentă ca o axă de inflexibilă orientare în „viziunea despre lume" a musulmanilor e dată de supremul război sfânt, *în numele transcendenței divine*, împotriva fetișismului social al cultului aurului, împotriva păcilor bastarde cu evreii și creștinii, cărora islamul le lasă practicarea cametei și a operațiilor bancare (Coranul 2, 276; 4, 161). Protest împotriva idealului capitalist modern, mai valabil, desigur, decât protestul comunist, fiindcă e o transpunere în lumea de jos a revendicării spiritualilor, exclușilor, adepților renunțării, împotriva privilegiaților legali, care se cred proprietari.

— Se va remarca, în această privință, că cele trei acte scandaloase ale lui Khadir par înfăptuite împotriva ospitalității (*diyāfa, dakhāla, ijāra*); tradiția musulmană condensează cu o forță aparte cele opt fapte ale milei proprii creștinătății într-una singură, anume *ospitalitatea abrahamică*, deoarece sub călăuzirea maestrului

spiritual ajungem să vedem în oaspete pe Dumnezeu însuși, ceea ce constituie semnul însuși al Judecății potrivit cuvintelor lui Christos (Matei 25, 34–46[106]; vezi, de asemenea, *Revue internationale de la Croix Rouge*, primăvara 1952, pp. 448–468), (*op. cit.*, p. 280).

Curs miercuri 17 mai 1978

Ca prezență și ca Logos al lui Dumnezeu care modelează proiectul istoric, Christos depășește locul înscrierii sale în istorie, anume mediul ebraic.

Duhul Sfânt

Există un loc și un nume care pecetluiesc plinătatea revelației christice și semnificația ei lăuntrică. Iată, poate, punctul în care modelul christic al revelației își atinge specificitatea cea mai adâncă; este, în orice caz, locul gravității și amplorii ei totale. Acest element e numit în mod tradițional „Duhul Sfânt".

Reamintim că nu facem aici un curs de teologie, ci întreprindem o cercetare asupra experienței spirituale, ceea ce necesită o abordare și o terminologie proprii, specifice în raport cu teologia. Încercăm mai ales să gândim până la capăt, să înțelegem în măsura posibilului noțiunea de *model christic al revelației*, cu toate dimensiunile lui. Or, din rațiuni de cunoaștere obiectivă în primul rând, nu vom putea sesiza ce este revelația christică dacă nu ne referim la această categorie misterioasă, tainică, numită Duhul Sfânt.

---

[106] În „Ierusalim..." (*Teme ecumenice*, Humanitas, București, 2004, p. 57), A. Scrima comentează pasajul evanghelic „Căci flămând am fost, însetat, gol, în temniță, străin [...] și m-ați primit [...]": „Ospitalitatea numește aici deschiderea fără precedent, din dorința atentă de a primi imprevizibilul lui Dumnezeu, liber de orice închidere. [...] A recunoaște că suntem toți de acum înainte echidistanți față de Dumnezeu, că *ființa-în-deschis* a celuilalt reprezintă locul inalienabil unde Dumnezeu însuși poate să apară."

Locul

Vom urma calea cea mai direct accesibilă, aceea pe care Christos însuși o parcurge spre a-și împlini itinerarul, planul său terestru.

Descinderea Logosului în lume, în persoana lui Iisus Christos constituie deja, am arătat-o, un element de densitate supremă. De această dată nu este vorba numai despre o comunicare între divin și uman, presupusă de orice revelație. Aici, Christos este locul însuși unde Logosul se face trup.

Să ne oprim la această simplă vocabulă: Dumnezeu. Studiind ansamblul experienței spirituale, ne dăm seama de o situație ciudată. Divinul poate fi perceput, într-o primă instanță, într-un mod vag, foarte general, acceptându-se că fiecare comunitate își are, poate, propriul Dumnezeu. Această percepție se referă într-un mod sau altul la divin în ansamblul său. Dar, mai devreme sau mai târziu, se remarcă un fel de mișcare interioară a divinului, caracterizând intim modul lui de a acționa. E o concentrare, e elanul de atingere a unui centru pentru ca divinul să se manifeste mai dens și să se facă astfel mai accesibil interlocutorului uman, partenerului său în revelație. S-ar putea spune că asistăm la un fel de convergență a tuturor liniilor în perceperea/realizarea divinului, care tind spre un Loc, spre un Centru. Acest loc constituie *un maximum de prezență* în procesul revelației.

Contracție și expansiune

Putem înainta în scrutarea acestei teme recurgând iarăși la abordarea fenomenologică. Centrul odată constituit, odată manifestat, odată adus în stare de revelare, de dezvăluire, are tendința expansiunii; tinde să se desfășoare, să se reverse, să se întindă pentru a îmbrățișa domeniul cel mai vast cu putință al realului. Remarcăm, așadar, o dublă mișcare ale cărei aspecte sunt inseparabile: o mișcare de concentrare și una de expansiune. Această acțiune divină a fost deseori descrisă în numeroase tradiții spirituale. Pentru a nu o aminti decât pe cea care ne interesează mai îndeaproape, fiindcă ține de linia abrahamică, ne vom referi la tradiția mistică iudaică, la Cabala. Aici apare conceptul de *țimțum*, desemnând modul lui Dumnezeu

de a opera prin contracție și expansiune.[107] „Dumnezeu a creat lumea precum marea țărmurile: retrăgându-se." E mai mult decât o metaforă; e fără îndoială trezirea, trecută în frumusețea limbii și a cuvintelor, la un adevăr tainic, spiritual. E poate definiția cea mai cuprinzătoare a ceea ce noi numim creație.

Există din partea lui Dumnezeu o mișcare de contracție; El se retrage pentru a face loc unei realități care nu este El însuși. Iar această mișcare de concentrare conduce la constituirea unui „loc" unde Dumnezeu este prezent și se reprezintă pe sine în modul cel mai dens cu putință. În tradiția creștină, persoana lui Iisus Christos este considerată acest „loc al lui Dumnezeu", locul extremei Prezențe, al extremei densități a lui Dumnezeu, unde El se varsă într-un anumit fel pe sine (Dumnezeu care se nimicește, se deșartă pe sine, spune Sfântul Pavel).[108]

Însă Dumnezeu nu se poate limita la un singur loc din interiorul istoriei, fie și pentru că planul său privitor la istorie constă

---

[107] *Țimțum* (contracție) e un concept specific mai ales Cabalei lui Isaac Luria (secolul al XVI-lea, Safed), deși tema există la numeroși cabaliști anteriori. Creația nu e posibilă decât în măsura în care Ein-Sof (Infinitul divin, atotacoperitor) se „contractă" și lasă astfel loc de manifestare, de desfășurare tuturor nivelurilor de existență. Realitatea acestui substrat e dată de „urmele" de lumină divină, care persistă în spațiul primordial eliberat prin *țimțum* „asemenea picăturilor de ulei ce rămân într-un vas golit". Teoria lurianică este una dintre cele mai îndrăznețe încercări de a gândi continuitatea-distincția între creație și Autorul ei. Iată un pasaj care descrie contracția divină, căreia îi este corelativă desfășurarea sau emanația: „Cum a creat El această lume? Ca un om care se concentrează și își comprimă (contractă: *metamțem*) răsuflarea (Șem Tov b. Șem Tov spune: și care se contractă El însuși), așa încât cel mai mic îl poate conține pe cel mai mare, astfel și-a concentrat El lumina într-o mână, la măsura Sa și lumea a fost lăsată în întuneric, iar din acest întuneric El a cioplit stânci și a sculptat piatra" (*apud* Gershom Scholem, *La Kabbale*, Gallimard, Paris, 1998, cap. „Zimzum").

[108] Filipeni 2, 7: „Ci s-a deșertat pe Sine, chip de rob luând... " Christos se golește de slavă pentru a asuma trupul, finitudinea, limitele omenești; sau mai degrabă își „comprimă", „înfășoară" slava în limitele unui trup omenesc. A. Scrima se referă la dialectica christică a aspectelor de contracție (kenoză) și expansiune (efuziunea Duhului) în *Comentariul la Evanghelia după Ioan.*

în a o cuprinde integral pornind din acest punct; constă în desfășurarea darului său creator pentru a-l face accesibil cât mai multora. Așa încât, corelativă concentrării lui Dumnezeu, e firesc să presupunem expansiunea sa, potrivit unei logici care nu e neapărat omenească.

Dacă ne-am referi la relațiile și corelațiile acestei teme în diverse tradiții, am putea menționa imaginea potrivit căreia Dumnezeu acționează asemenea unei inimi care bate, pulsând prin mișcări de sistolă și diastolă. Medical vorbind, un trup nu are viață decât datorită celor două mișcări ale inimii care strânge la sine sângele și îl trimite în întreg organismul. În alchimie se vorbește, în mod analog, despre cele două procese sau faze ale operei: *coagula* și *solve*, concentrare și dizolvare.

Ne aflăm, cu aceste considerații, extrem de aproape de zona foarte lăuntrică a mesajului lui Dumnezeu, poate de inima însăși a revelației. Dumnezeu se dă pe sine în creație într-un mod paradoxal: se retrage pentru a face loc unei realități care nu este El însuși; pentru „a-i face loc" nu în spațiu, ci în Ființă.

Pe deasupra, Dumnezeu nu încetează să se dăruiască, să caute un loc din ce în ce mai puternic de revelație, după cum ne arată modelele deja cercetate: revelație cosmică, revelație profetică, revelație de tip *avatāra*.

Pentru tradiția creștină, acest „loc al lui Dumnezeu" este Iisus Christos. (Din perspectiva proprie științei religiilor, tradiția musulmană poate fi și ea asociată cu această concepție de vreme ce sura 43 recunoaște aceeași calitate a lui Iisus.[109]) „Locul lui Dumnezeu" este unul bine implantat în istorie, care asumă umanul, în vreme ce, în imaginarul firesc, Dumnezeu este imediat asociat cu nonumanul. Or, în Iisus Christos, Dumnezeu și-a marcat locul prin

[109] Coran 43, 59–64: „El nu a fost decât un rob asupra căruia am pogorât harul Nostru, făcându-l pildă fiilor lui Israel [...] Iisus este spre știința Ceasului [...] Când Iisus a adus dovezile vădite, spuse: Eu am venit cu înțelepciunea ca să vă deslușesc pentru ce vă învrăjbeați. Temeți-vă de Dumnezeu și dați-mi ascultare! Dumnezeu este Domnul meu și Domnul vostru [...]"

excelență: nu în spațiu, nu în timp, ci în ființa umană. Se încheie oare astfel procesul de concentrare-expansiune a lui Dumnezeu?

Locul Iisus Christos este foarte bine precizat, e asociat cu determinări istorice nete. Evangheliile ne vorbesc despre stăpânirea romană, despre mediul ebraic al epocii. Or, în termeni de experiență spirituală, locul acesta ne pune în fața unui nou început, a unei noi expansiuni a acțiunii lui Dumnezeu. Am vorbit deja despre acea falie semnificată de *pros ton theon*, despre acea „sfâșiere" dinlăuntrul lui Dumnezeu, stranie în raport cu monolitismul sub care suntem înclinați în mod firesc să percepem divinul. Preaplinul lui Dumnezeu cuprinde o misterioasă sfâșiere.

Prin darul lui Dumnezeu numit întrupare, ne aflăm dinaintea unui loc al Său, bine ancorat istoric și spiritual. Cineva ni se înfățișează pentru a dezvălui, prin propria persoană și prin propriul plan sau parcurs, persoana și planul lui Dumnezeu însuși, al cărui Cuvânt este. Acesta să fie capătul expansiunii? E limpede că nu. Dumnezeu nu se poate împiedica să reia mișcarea dăruirii de Sine, până la punctul ei extrem. Căci după întrupare, se ivește imediat o altă temă.

Dacă Christos e conceput doar ca fiind prezent în mod istoric, atunci oricare i-ar fi destinul ulterior – chiar înviat și înălțat la ceruri –, el ar rămâne limitat la propria persoană. Ar constitui un loc unde Dumnezeu își semnalează planul, prezența și intenția de revelare. Christos ar constitui – și are într-adevăr *și* această calitate – o referință istorică, un personaj localizat în timp și, drept urmare, cuprins în curgerea timpului care trece și care, trecând, ar face din Christos un personaj al trecutului. Eu – eventual admirator, moștenitor, adept al lui Christos – ar trebui să mă refer la el ca la un personaj aparținând unui trecut istoric, un personaj cu care comunic în modul oricărei comunicări de tip istoric, printr-o filieră de transmitere a doctrinei sale, de pildă.

Iar atunci relația noastră cu Dumnezeu prin Christos nu s-ar afla oare ca în fața unui soi de obstacol? Am gândi: revelația în Christos a fost dată într-un anumit loc, într-un anumit moment, iar acum trebuie să ne îndreptăm spre o nouă așteptare și spre o

altă relație cu Dumnezeu. Christos ar fi un personaj pe deplin istoric, pe deplin învestit de Dumnezeu, dar limitat, delimitat, prins în curgerea temporală, iar Dumnezeu nu ne-ar fi dat totul prin el.

Or, în acest moment al întrebării noastre, Christos însuși ne pune dinaintea unei noi falii, a unei noi deschideri.

a) În momentul când e pe cale să își încheie parcursul, destinul terestru, Christos deschide deodată un orizont dincolo de el însuși. Ni se înfățișează drept înainte-mergător al Duhului Sfânt. Ne face să înțelegem două lucruri vitale. „Vă este de folos ca să mă duc"[110], le spune el ucenicilor. Nu este vorba aici despre o exigență pur intraistorică care ține de desfășurarea lucrării sale, ci despre o gradație, o trecere de la deplinătate la intensificarea ei. Necesitatea plecării sale nu reprezintă doar un fel de încheiere a muncii lui pe pământ. Așa cum știm, el vrea să spună: „Dacă nu mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi"; Duhul Adevărului, Duhul pe care Tatăl îl trimite, nu va veni la voi. Christos se manifestă, așadar, ca înainte-mergător al Duhului. El a venit pentru a-și împlini întregul destin, dar și pentru a deschide calea unui nou trimis: Duhul Sfânt.

Al doilea lucru vital. Christos – ca loc în istorie al revelației lui Dumnezeu – parcursese și împlinise tot ceea ce ținea de această funcțiune, tot ceea ce își propusese să împlinească în interiorul istoriei imediate. După ce ar fi părăsit această lume, prezența, ca și lucrarea lui s-ar fi putut perpetua prin intermediul unui mesaj, fie un mesaj scris, fie transmis de-a lungul unei filiere de mărturii. Prezența lui ar fi putut fi perpetuată printr-o carte sau printr-un mesaj predat din generație în generație.

Or, aici, revelația nu constă într-o Carte; revelația stă în persoana lui Christos.

Dacă l-am concepe pe Christos drept fiind caracterizat doar de dimensiunea lui istorică, dacă el ar fi menținut în interiorul acestei dimensiuni – religioase, desigur, dar istorice –, am risca să îl reducem la un soi de înalt șef religios sau la un personaj cu mare greutate în istorie, ai cărui partizani ar trebui să îi asigure – în

[110] Ioan 16, 7.

termeni de acțiune istorică – gloria. Or, în zorii Paștilor, el spune: nu mă opri, „Nu te atinge de mine, căci încă nu m-am suit la Tatăl meu".[111] Ne aflăm în fața unei expresii paradoxale. Pentru a-l atinge și păstra pe Christos, trebuie să îl lăsăm mai întâi să împlinească ocolul prin dincolo-de-istorie. Este, așadar, imposibil să îl reținem doar ca prezență istorică. Pentru a-l regăsi, trebuie să consimțim ca el să ne scape, să se retragă din nou în nevăzutul lui dincolo-de-istorie.

b) Dacă Christos este înainte-mergătorul Duhului, el are această calitate fiindcă între cei doi este o corelație intimă, pentru că îi unește un destin comun fără de care revelația lui Dumnezeu nu ar fi completă. Trebuie ca acest „loc" al lui Christos să se reverse, să se comunice, să se dăruiască pe cât cu putință. Pare că dăruirea lui Christos ca Fiu al lui Dumnezeu – adică ceea ce înțelegem în mod tradițional prin revelația christică – nu este de ajuns. Atâta vreme cât nu și-a dăruit lăuntrul cel mai adânc, Dumnezeu nu are odihnă, nu este încă mulțumit.

Ca perioadă de civilizație și de cultură, ne aflăm într-o situație extrem de semnificativă: *darul* ultim al vieții personale, potrivit unei intenții de pură gratuitate, nu mai are putere. Viața nu mai are capacitatea de a fi purtătoare a unui semn de transcendență. Iată deci că darul vieții personale nu este, nici măcar el, darul ultim, cel care ar putea trece nemijlocit în interioritatea celuilalt.

Mai lăuntric în om, cel mai lăuntric este, potrivit tuturor limbilor lumii, duhul. Ca „suflu", el dă viață; iar, în cuprinsul vieții, el marchează locul conștiinței. Duhul (spiritul) este îmbinarea între viață și conștiință. Pentru a-ți da întregul ființei, trebuie să îți dai duhul. Nu am dat nimic atâta vreme cât duhul meu nu a trecut în celălalt.

Or, Dumnezeu vrea să treacă Duhul Sfânt, interiorul Lui cel mai adânc, în interiorul ființei umane, să umple cu acest nou Duh un spațiu al ființei care este în mod normal deja ocupat de ceea ce se numește duh (spirit) animal, natural. Noi toți suntem animați

[111] Ioan 20, 17.

de un spirit natural care dăinuie tot atât cât dăinuie prezența noastră corporală. În acest spațiu al ființei umane, trebuie să poată intra acum un alt duh, care este Duhul lui Dumnezeu.

Sunt texte care stau dovadă că așa au înțeles martorii lui Christos venirea sa: ca înainte-mergător al Duhului lui Dumnezeu. Sfântul Ioan: „Căci încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit."[112] „Încă multe am a vă spune, dar nu le puteți purta acum. Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul"[113], la Adevărul în plinătatea lui. Există, așadar, o instanță activă care se numește Duhul Sfânt și care trebuie să vină în lume prin mijlocirea lui Christos. Iar, la rândul său, Duhul va împlini revelația lui Dumnezeu, lucrând de astă dată din chiar interiorul ființei omenești ca Duh al Adevărului, *conștiință a lui Dumnezeu.*

c) Libertatea. Revelația christică determină o răsturnare esențială în ce privește perceperea lui Dumnezeu, modul de a-l concepe, de a ni-l reprezenta. Aici Dumnezeu este înainte de toate un Dumnezeu al libertății, adică un Dumnezeu al iubirii. Libertatea nu poate folosi forța ca mijloc de chemare, ci iubirea. Când libertatea vrea să se facă cunoscută și recunoscută, ea nu poate recurge la forță, căci ar intra în contradicție cu sine, s-ar renega pe sine.

Ca Dumnezeu al libertății, Dumnezeu este și un Dumnezeu al iubirii. Pentru libertate, nu există alt mijloc de a se face recunoscută și acceptată decât mesajul iubirii. Iar a iubi pe cineva înseamnă, pur și simplu, a recunoaște că celălalt *este* și are aceleași drepturi, în același mod ca mine. Recunosc, adică realizez integral că celălalt există în aceeași măsură ca mine, adică realizez un „schimb" esențial: celălalt și eu însumi suntem aceeași realitate în două moduri diferite.

Când Christos vine să reveleze oamenilor acest adevăr al lui Dumnezeu, i se răspunde cu singurul răspuns posibil după logica omenească: prin răstignire. Nu încetăm să îl răstignim, într-un fel

[112] Ioan 7, 39.
[113] Ioan 16, 12–13.

sau altul, în măsura în care nu intrăm în plenitudinea de prezență care este Christos și în continuitate de duh cu el.

Istoric vorbind, El a fost răstignit pentru că reprezenta o subversiune religioasă în raport cu Sanhedrinul și o subversiune politică în raport cu Cezarul. Crucea contopește cele două respingeri – din partea statului roman și din partea religiei ebraice – ale subversiunii christice care vizează ideea de Dumnezeu ca putere și ideea de ordine a statului ca forță. Nietzsche spunea: crucea rămâne până la sfârșitul timpurilor un simbol suprem al omului.[114]

Iată, așadar, constelația termenilor solidari cu venirea în lume a Duhului: libertate, interioritate, conștiință, suflu, adevăr.

d) Credința. Dacă Duhul este libertate, el este esențialmente libertate a lui Dumnezeu. Duhul suflă unde voiește; reprezintă, așadar, latura cea mai tainică, mai misterioasă a lui Dumnezeu. În mod normal, îl putem concepe pe Dumnezeu ca Tată sau Creator; putem chiar accepta întruparea lui în Christos – pe care ni-l putem reprezenta istoric, căruia îi putem compune, sprijinindu-ne pe documente și pe cultura noastră, o imagine satisfăcătoare din punct de vedere filozofic, moral și așa mai departe. Există însă un loc în Dumnezeu unde dificultatea misterului său rămâne ireductibilă. Necunoscutul, în Dumnezeu, nu este Tatăl; nu este Fiul. Vocabulele prin care sunt desemnați aparțin limbajului nostru unanim, ne sugerează niște referințe reprezentabile. Duhul Sfânt este cel care ne deschide, în Dumnezeu, ultima poartă a tainei.

Christos se înfățișează pe sine ca imagine a Tatălui: „Cel care m-a văzut" dinlăuntrul ființei lui, în comuniune, în intimitate cu Mine, „a văzut pe Tatăl".[115] Christos însuși, ca prezență de dincolo de aspectul lui istoric, nu se revelează decât prin Duhul. Ca prezență de ordin istoric, îl putem percepe așa cum făcea Pilat: Christos poate fi un mare sacerdot, un mare preot al religiei ebraice sau un

---

[114] Nietzsche, *Antichristul* LI: „Dumnezeu pe cruce: vom fi înțeles oare terbilul gând ascuns îndărătul acestui simbol? Tot ceea ce suferă, tot ceea ce este atârnat de cruce este divin [...] Noi toți suntem atârnați de cruce, așadar suntem divini [...] Numai noi suntem divini..."

[115] Ioan 14, 9.

împărat; nimic nu mă împiedică să încerc să îl situez astfel undeva înlăuntrul istoriei.

Însă pentru a-l vedea pe Christos în revelația sa și în adevărul lui lăuntric, trebuie să intru în Duhul lui, în comuniune cu acest Duh. Duhul este, așadar, cel care mi-l revelează pe Christos, iar consimțământul față de opera Duhului se numește credință. Credința e adeziunea, fie psihologică, fie intelectuală, la un adevăr. În viața religioasă, ea este referită la prezența Duhului în noi. Pentru a ști ce este Duhul, trebuie să intri în tine însuți, în acea interioritate unde aflăm, deja prezentă, o nouă origine a ființei noastre.

Christos îl revelează pe Tatăl; Duhul îl revelează pe Christos. Dar Duhul însuși unde se manifestă? Unde poate fi sesizat? Se poate da următorul răspuns: Duhul nu mai este revelat de o altă revelație a lui Dumnezeu, de o altă persoană divină, într-un alt moment de revelație. El poate fi perceput în ființa omenească. E ceea ce spunea Grigore de Nazianz (secolul al IV-lea): nu mai este o altă persoană divină care să ne reveleze Duhul. El este revelat de persoana umană, se revelează dinlăuntrul ei. Trebuie să vedem Duhul pe chipul oricărei ființe omenești.[116] La acest nivel nu mai

[116] Altundeva („Religii ale mântuirii și mântuire în Iisus Christos", *Teme ecumenice*, Humanitas, București, 2004, pp. 88–103), A. Scrima adaugă o nuanță la ceea ce face misterul dens al Duhului. Dintre Persoanele divine, el este cea mai «impersonală», în sensul că se refuză oricărei circumscrieri, fie ea prin concept, imagine sau orice alte categorii mundane: „Duhul Sfânt reprezintă pentru Părinții greci, de pildă, «necunoscutul în Dumnezeu» sau chiar «Dumnezeu dincolo de Dumnezeu» sau încă aspectul «impersonal» în Dumnezeu, altminteri spus, Dumnezeu ireductibil la orice reprezentare, la orice *morphe* umană sau istorică (ceea ce nu e scandalos decât în aparență și datorită uitării noastre; Grigore de Nazianz retrasa astfel traiectoria revelației monoteiste: «Nimeni nu îl poate vedea pe Tatăl decât Fiul»; «cel care M-a văzut L-a văzut pe Tatăl». Tot astfel: «nimeni nu îl poate vedea pe Fiul decât în Duhul Sfânt»; Duhul, el însuși, nemaifiind revelat de un alt chip sau de o altă persoană. El este cel care se află în spatele oricărui chip omenesc – *Oratio theologica* 27–32)." Or, dacă interioritatea umană este locul de revelare a Duhului, omul are, el însuși, de atins acel loc. El are de coborât în sine însuși

există limite, restricții; în Duhul Sfânt, ele sunt în mod absolut depășite.

e) Deschiderea Duhului. În tradiția creștină, acesta e pasul ultim în „traseul" revelației, iar el se datorează faptului că revelația nu se rezumă la ceea ce a făcut, a spus, a transmis Christos. Revelația christică se încheie, dar nu se închide. Pentru că Christos face prezent Duhul, revelația rămâne deschisă: este deplină, dar nu epuizată, închisă, fiindcă nu se pot pune limite Duhului lui Dumnezeu.

În Duhul Sfânt, revelația se revarsă și se deschide. Iar foarte important este faptul că se deschide pe o anumită dimensiune: dimensiunea istoriei. În Duh, în acel Duh pe care l-a eliberat în lume „dându-și duhul" pe cruce, Christos nu rămâne doar un personaj delimitat din punct de vedere istoric, ci face posibilă intimitatea, mereu înnoită, cu acest Duh. Istoria, până la capătul ei, nu rămâne străină de Dumnezeu, pentru că ea este un proiect al omului, iar omul și Dumnezeu au de acum înainte un destin comun, indisociabil.

Iată, poate, explicația unui aspect în aparență negativ, anume faptul că, din interiorul tradiției creștine, a putut apărea laicitatea. Laicitatea contrariază concepția noastră despre ceea ce trebuie să fie fidelitatea față de Christos. Însă dacă reduc această fidelitate la una istorică, manifestată doar printr-un ansamblu de comportamente, înseamnă că nu realizez *credința în Duh*. Am atins și profesez doar o credință de tip instituțional. Și mă aflu astfel pe nivelul unei ipocrizii foarte comune. „Nu oricine îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor..."[117]

Privită din acest unghi de vedere, laicitatea devine un fel de pariu al Duhului. Nu îmi pun încrederea în cel care spune, ca Christos,

---

până la acel nivel de interioritate adecvat Duhului, până la propriul nivel „impersonal", liber de determinări individualizante, transpersonal. Pentru ca revelarea să „aibă loc", în sensul propriu al expresiei, „persoana impersonală" a Duhului trebuie să aibă drept corelat „impersonalizarea persoanei umane". Pentru această temă: A. Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, Humanitas, București, 1996, pp. 41–48.

[117] Matei 7, 21.

„mă duc", dar, spre deosebire de Christos, nu se duce. Nu mă tulbur în fața cuiva care spune „nu vreau să mă duc" și care, apoi, pornește liber la drum.[118] Laicitatea ar putea fi considerată, la acest nivel, un fel de fază a istoriei, cuprinsă și ea în planul lui Dumnezeu, când experiența intimă a unei prezențe spirituale poate depăși anumite forme de conformism religios, material instituit. „Dumnezeu scrie drept prin mijlocirea unor semne întortocheate, frânte", spune un proverb portughez, citat de Claudel în *Le soulier de satin*. Un om spiritual poate face din laicitate o nouă sursă de încredere și este aproape necesar ca ea să fie astfel analizată din interiorul tradiției creștine. Cel care se află în Duh nu are a se teme, fiindcă, așa cum spune Sfântul Ioan, dacă iubești nu poate să îți fie frică. „Iubirea desăvârșită alungă frica."[119] Cel care iubește nu se poate teme de prezența celuilalt. Îndeobște, când resping prezența celuilalt, o fac din teama că el nu va accepta prezența mea. Însă, dacă mă aflu în Duh, prezența celuilalt nu mă mai poate tulbura, chiar dacă ea nu e conformă unui anumit clișeu, unui *pattern* familiar.

f) Cincizecimea. În tradiția creștină, Duhul pe care Christos îl dă pe cruce este făgăduit ca un nou loc în care Christos însuși va fi prezent. El ne spune: mă duc, dar voi veni la voi, voi fi cu voi în Duhul.

În logica mesajului evanghelic, emițătorul semantic este Cincizecimea, pogorârea Duhului Sfânt, care devine noua legătură interioară pentru ceea ce se numește Biserică.

Itinerança

Când are loc Cincizecimea, primul rezultat al venirii Duhului este ruptura, itinerança. Potrivit spuselor lui Christos, ucenicii tre-

---

[118] A. Scrima face aluzie la parabola din Matei 21, 28–31. La fel ca Simone Weil sau Nikolai Berdiaev, A. Scrima pare să spună că există, în mod paradoxal, un tip de „ateism purificator", care poate dizolva sacralizările nelegitime, conformismele și inerțiile religioase, tot ceea ce pune piedică libertății umane în întâlnirea cu „Dumnezeu liber de orice închidere".

[119] I Ioan 4, 18.

buie să aștepte Duhul menținându-se în centru, anume în Ierusalim, care era, din punct de vedere simbolic, centrul eminent al revelației. Or, prin venirea sa, Duhul îi propulsează încă o dată: nu numai până la marginile lumii geografice și nici chiar numai până la capătul istoriei; ci până la plinătatea fără capăt a experienței lui Dumnezeu. Clipa Cincizecimii face să se ivească noua condiție a celor numiți creștini, noua condiție a experienței spirituale trăite în Duh, unde nu mai există cetate stabilă, sedentară. „Nu avem aici cetate stătătoare", spune Sfântul Pavel.[120] Apare astfel o cu totul altfel de situare religioasă, pe care doar islamul o va regăsi mai târziu. El va relua aceeași tradiție a itineranței. „Islamul s-a ivit în pustiu și va sfârși în pustiu", afirmă un *hadîth*, o spusă a Profetului.

În perspectiva Duhului, putem înțelege de ce Christos, făcându-se cunoscut celor apropiați, nu se lasă reținut de Maria Magdalena. Iar ucenicilor, pe drumul Emausului, el le apare ca itinerant: în mers interpretează, pentru ei, Scriptura care îl vestește, iar ei nu îl recunosc. Va fi recunoscut după acel semn al lui Melchisedec: frângerea pâinii, semn al universalității. Ucenicii nu l-au recunoscut în cuvintele cu care le vorbea. „Inima ardea în ei", era plină de așteptare, dar recunoașterea tainei nu are loc decât prin semnul cel mai încărcat de universalitate: pâinea frântă care semnifică trupul zdrobit, sfărâmat.

Ucenicii îl spun: „Tu singur ești străin în Ierusalim?"[121] Christos înviat, așadar prezent în Duhul Sfânt, nu mai este legat de o cetate. El este de aici înainte străin *pe* pământ, dar nu străin *de* pământ. Un sedentar vrea să dobândească statornicie pe pământ, să se instaleze, să se înrădăcineze. Dar el ignoră adâncimea, dimensiunea verticală a pământului. În vreme ce un nomad, un itinerant, rămâne străin pe pământ, nu este legat, limitat de nici o referință pământească. Fiind pretutindeni străin, se află pretutindeni într-o stare de ospitalitate, de primire, capabil de întâlnire.

---

[120] Evrei 13, 14.

[121] Luca 24, 13–33.

Iar pentru un străin absolut nu mai există străini. Există străini pentru omul sedentar. E străin cel care vine de pe altă stradă, din alt oraș... Cu ce drept vine el pe strada mea, în orașul meu?

Revelația împlinită erupe, în Cincizecime, într-o deschidere fără margini, declanșând o itinerantă care nu se mai oprește, nu se mai sedentarizează. Iar dacă la începutul cercetării noastre am întâlnit funcția simbolică a „porții", pe Christos care spune: „Eu sunt ușa", acum întâlnim cealaltă referință, anume Christos care spune: „Eu sunt calea." Christos nu poate fi surprins, sesizat, înțeles decât de cel aflat în stare de itinerantă, în expansiunea fără limite a Duhului.

Curs miercuri 24 mai 1978

Christos înainte-mergător al Duhului

După întruparea lui Christos, am atins un alt moment, momentul ultim al revelației, anume darul Duhului. Din lăuntrul acestei revelații care se încheie, dar nu se închide, Duhul marchează, el însuși, o nouă deschidere. Am văzut că, potrivit referinței neotestamentare, Cuvântul însuși se cuvine să fie pecetluit de Duhul Sfânt. Între cuvântul omenesc și Cuvântul lui Dumnezeu, există, în acest sens, mai mult decât o analogie, există o înrudire structurală. Nu există cuvânt articulat al ființei omenești acolo unde el nu este animat de duh, de spirit, în dublul sens de suflu și de interioritate care se comunică prin cuvânt. În ce privește Cuvântul, Christos așa cum ni se înfățișează el însuși, legătura cu Duhul este și mai puternică. Christos ni se înfățișează ca Logos al lui Dumnezeu. Or, acest Logos poartă în sine Duhul lui Dumnezeu și în el vorbește, așa cum omul are propriul duh care îl face să rostească cuvântul. Analogia nu trebuie totuși accentuată până la dobândirea unui paralelism de o excesivă claritate, căci ar fi o claritate înșelătoare. Am risca să ne închidem prin satisfacția în fața propriului nostru discurs. Analogia este evidentă, dar nu este închisă, nu epuizează relația între Logos și Duh.

Vom reține că Logosul are un corespondent intim în Duhul lui Dumnezeu, în așa măsură încât Christos se înfățișează ca înainte-mergător al Duhului. Dacă vorbește în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu este fiindcă acest Cuvânt e inspirat de Duhul lui Dumnezeu. Iată rațiunea, primind poate în revelația creștină caracterul cel mai exigent, mai puternic, mai articulat, pentru care cuvântul este esențialmente (în mod etern) cuvânt grăitor, creator, mereu prezent, viu, eliberator, iar nu doar cuvânt grăit. Dacă nu ar fi decât un cuvânt grăit, ar putea fi un cuvânt extrem de respectabil, foarte util, dar care, mai devreme ori mai târziu, ar fi obligat să intre în determinismul obiectiv al oricărui limbaj omenesc. Cuvântul s-ar obiectiva, ar deveni un fragment de comunicare, exprimat într-un anumit moment, inserat apoi în circuitul deschis al istoriei, silit să coboare și să urce împreună cu determinismul istoriei (determinism cultural, sociologic, psihologic etc.). Iar în acest caz cuvântul lui Christos ar fi integral reductibil la un fenomen istoric foarte onorabil, dar nu mai puțin situat la nivelul cuvântului grăit, rostit într-un anumit moment al istoriei. Ceea ce ar însemna să deviem înțelegerea revelației lui Dumnezeu, așa cum am văzut-o propunându-ni-se înlăuntrul orizontului christic. Cuvântul lui Christos nu cade, așadar, în determinismul obiectiv al unui cuvânt grăit, rostit o dată pentru totdeauna.

Reluăm ceea ce am spus deja: înfățișându-se ca înainte-mergător al Duhului, Christos se situează în centrul istoriei. El este acea revelație a lui Dumnezeu care constă în întruparea lui Dumnezeu. E o funcție dificil de perceput, dificultate la care obișnuințele, condiționările noastre, catehetice ca și altele, contribuie din plin. Pentru o abordare a limbajului experienței spirituale, momentul în care el își declară calitatea de precursor al Duhului este foarte semnificativ. Christos se află în fața tribunalului lui Dumnezeu (tribunalul religios: Sanhedrinul) și în fața tribunalului oamenilor. Instituția lui Dumnezeu și instituția Cezarului îl judecă pe un oarecare Iisus Christos și ambele instanțe sunt preocupate de pretenția lui cum că ar veni în numele unei împărății. Cine poate inspira mai multă teamă unui cezar decât un eventual adversar? Ce poate tulbura

mai adânc certitudinile unui tribunal religios decât această vestire a unei împărății? Or, el spune: „Împărăția mea nu e din lumea aceasta." E o afirmație susceptibilă de interpretări pe niveluri ce se pot dilata la infinit. Dar referitor la punctul care ne preocupă aici, e limpede că Christos nu vrea să domnească *în* istorie și *asupra* istoriei, în chipul unui personaj sau al unei instanțe constituite de istorie, tributară istoriei, intrând într-o relație de tip istoric cu istoria, care ar implica un raport de putere, un dialog oarecare între supunere și dominație. Christos se refuză unui asemenea raport, unei asemenea relații, unei asemenea situări. Am văzut că, după înviere, el refuză acea percepție care încerca să îl rețină în limitele lumii de aici: e răspunsul primit de Maria Magdalena, „nu mă atinge..." Pelerinii pe drumul Emausului îi discern adevăratul statut atunci când spun: „Doar tu singur ești *străin*..."

După ce trece de bariera ultimă a istoriei și a temporalității, care e moartea, personajul Christos, dacă putem spune astfel, e definit prin dimensiunea stranietății; el e *Străinul*. Or, străinul înseamnă în primul rând cineva situat dincolo de spațiul familiar, cunoscut și jalonat de repere știute, fie că este vorba de spațiul fizic sau de spațiul familiarității psihologice, omenești. El e străinul, care nu se mai lasă de acum înainte redus la o localizare, de orice tip ar fi ea: în timp, în spațiu, în categorii stabilite. Străinul absolut, Christos e totodată prezență absolută, contemporaneitate absolută.

Cel străin pretutindeni are un spațiu propriu, a cărui natură diferă calitativ de orice localizare posibilă. Suntem străini în pământ străin, spune Sfântul Pavel.[122] Străinul se deosebește de sedentar, de cel înrădăcinat într-un anumit loc și mediu, care nu se simte străin în spațiul respectiv, dar se simte înconjurat și pândit de străinătate, care e străin pretutindeni altundeva decât în condițiile familiare lui. Toți ceilalți oameni riscă să-i fie străini, iar el își restrânge orizontul sigur, cel al familiarității, la propria experiență, mai mult sau mai puțin multiplicată prin experiența membrilor familiei sale,

[122] Evrei 11, 13: „Toți aceștia au murit în credință [...] mărturisind că pe pământ ei sunt străini și călători [...]"

a tribului său, a propriului sistem de cultură. În vreme ce străinul îi pare a fi într-o situație pe care azi am numi-o deplorabilă, demnă de milă. La Los Angeles, de pildă, dacă nu ai mașină, devii suspect.

Dar străinul care apare drept lipsit de relații, de referințe este în mod privilegiat liber să se situeze într-un fel de contemporaneitate imediată cu toți oamenii, fiindcă el nu e stingherit de străinătatea/străinătatea celuilalt. Oricare celălalt este, pentru el, străin, dar el însuși fiind fundamental străin îl percepe pe celălalt drept seamăn.

În primele secole, cele dintâi comunități creștine constituite în orașe se numeau *paroikia*, de unde vine termenul parohie. Or, prin *paroikia* erau în genere desemnate coloniile de străini așezate la marginea marilor metropole. Locuitorii lor nu erau cetățeni, oameni instalați, cu drepturi recunoscute, ci străini și marginali în sens socio-cultural. Bineînțeles că termenul a putut fi câteodată răsturnat ca sens, străinii „luându-și revanșa". Unii dintre ei vor putea spune: ceea ce eu predic, predic din parohia *mea*.

Iată, așadar, o primă definiție a situației cuvântului purtat de Duhul lui Christos înviat, Duh care marchează devenirea cuvântului.

Ideologie și cuvânt

Există un alt aspect, decurgând din cel anterior, de care trebuie să ținem seama. Dacă cuvântul la care ne referim ar fi doar cuvânt rostit, purtat numai de foarte puternicul spirit al istoriei, dacă ar fi produs de istorie, dezvoltându-se și resorbindu-se în istorie, ne-am afla cu acest cuvânt istoric într-un raport straniu: un raport de posesiune. Un cuvânt pur istoric devine proprietatea celor care îl manipulează. Sau, în alte cazuri, el este cel care ajunge să și-i aproprieze pe cei care îl rostesc; cuvântul îi aservește în loc să îi facă liberi. Îi aservește în sensul că îi angajează să se supună literei lui. Vai de voi dacă faceți altceva, în alt fel decât se spune în acel cuvânt... Cuvântul devine un fel de instanță de putere și de posesiune. La limită, el devine cuvânt ideologic. Tratat astfel, situat exclusiv pe nivel istoric, chiar cuvântul religios poate ajunge cuvânt

ideologic, secretând un raport de putere și de posesiune. Eu posed cuvântul și el mă posedă.

În vreme ce celălalt cuvânt, cuvântul purtat de Duh, cuvânt itinerant, cere o neîncetată *expropriere* de sine. Nu posed niciodată un asemenea cuvânt; el trece prin mine, el este cel care mă poartă. Mă aflu, în raport cu el, în stare de primire, așadar deschis imprevizibilului. Pentru un credincios, cel mai rău lucru ar fi să pună margini și capăt imprevizibilului lui Dumnezeu. Dumnezeu rămâne imprevizibilul; eu nu îl pot deține.

Sfântul Pavel considera că se cuvine să existe „eretici", oameni care adoptă tendințe diferite de interpretare a cuvântului christic. În comunitatea creștină pe cale de a se naște apăreau deseori divergențe. Membrii ei erau purtați de entuziasmul auroral iscat de venirea Cuvântului, de trecerea Cuvântului prin umanitate. Or, reacția de tip istoric, sedentar în fața cuiva care avea un discurs diferit, „eretic" față de cel oficial, ar fi constat în eliminarea lui. Dar Sfântul Pavel spune: nu, se cuvine să existe eretici.[123] Iar mai târziu, Sfântul Ioan Gură de Aur spunea: cel care, în numele lui Dumnezeu, ucide un eretic pune pe lume o crimă de neiertat. Desigur, nici Sfântul Pavel, nici Sfântul Ioan Gură de Aur nu prea au fost ascultați în această privință, tocmai fiindcă raportul între creștinătate și cuvântul christic se solidificase în genere. În tradiția musulmană, unul dintre aspectele cele mai misterioase ale lui Al-Khadir, ale funcției sale, constă în faptul că el este Itinerantul, cel ce îi trece cuvântul, învățătura lui Moise (potrivit surei Grota). Al-Khadir apare atunci când un călător spiritual are nevoie de el. El reprezintă libertatea Duhului, independența Duhului față de o lege constituită.

Hermeneutica

Ar fi necuvenit să cădem, datorită unei simplificări excesive a celor spuse la punctul anterior, într-un soi de concepție relativistă

[123] A. Scrima se referă poate la confruntarea dintre Petru și Pavel (*cf.* Galateni 2, 11–14). Pentru libertatea Duhului și diversitatea legitimă a pozițiilor credinței, vezi *infra* „Priviri asupra unei patene bizantine".

asupra cuvântului purtat de Duh. Ar fi fals ca din caracterul itinerant al acestui cuvânt, din faptul că el parcurge un traseu să deducem că adevărul său este relativ. Cuvântul și adevărul său ar avea un caracter relativ dacă, dimpotrivă, l-am considera pasibil de a fi cuprins într-o formă istorică dată, determinată, închisă, dacă aș face din el un obiect al istoriei. Or, prin calitatea lui spirituală sau străină față de orice e stăpânit de istorie, cuvântul este cel care relativizează tot ceea ce are aparența adevărului, tot ceea ce e simulacru al adevărului. Pentru ca adevărul să se dezvăluie, să se afirme, să se confirme, se cuvine să existe eretici, cum spunea Sfântul Pavel.

Cuvântul itinerant discerne simulacrele adevărului. Simulacru înseamnă „aparență" și totodată „idol", formă care nu manifestă un adevăr autentic. Calitatea itinerantă a cuvântului constituie o garanție de adevăr care transcende idolatria adevărului. Sfântul Grigore de Nyssa (secolul al IV-lea) spunea că putem face chiar din Dumnezeu un idol[124], dacă proiectez asupra Lui propriile mele stări, sentimente, forme închise, dacă îl fixez într-o anume imagine – care este, în fond, un simulacru de Dumnezeu, simulacrul meu, produs de mine. De aici decurge importanța hermeneuticii pentru experiența spirituală și pentru limbajul ei.

Cuvântul transmis, înscris într-un text revine la o literă, la un semn, dar nu asta caută omul experienței spirituale. Sfântul Pavel spunea, știm prea bine: „Litera ucide, iar duhul face viu."[125] Trebuie să determini litera să își dea duhul, să o ucizi pentru ca ea să-și exale duhul: iată ce face hermeneutica, ea însăși fiind o speță a itineranței. Hermeneutica nu se oprește la literă, trece mereu mai în adâncul ei, iar astfel culege duhul literei, intră pe un drum, face drum împreună cu Duhul. Fiindcă dacă această literă nu ar fi înscrisă de Duhul lui Dumnezeu, ea nu m-ar interesa. Iar pentru credincios, totul este semn însemnat de Duhul Sfânt. De aici

[124] *Viața lui Moise* II, 165, PG 44, 337b: „Orice concept format pentru a încerca să atingem și să cuprindem natura divină nu izbutește decât să făurească un idol al lui Dumnezeu, nu să îl facă cunoscut pe Dumnezeu."

[125] II Corinteni 3, 6.

decurge, revin, importanța hereneuticii în toate tradițiile și limbajele spirituale.

Cultura modernă o redescoperă prin intermediul filozofiei, al lui Heidegger mai cu seamă. Gândirea creștină însăși se detașează de acel fundamentalism care, în cuprinsul Evangheliei, nu dă atenție decât literei. Kierkegaard spunea: nu adevărul este adevărul, ci calea este adevărul. Kierkegaard era un itinerant. Dacă spunem că adevărul e „asta", că e cuprins într-o anume formă, atunci îl solidificăm, îl clasăm și îl pierdem; nu identificăm adevărul. Calea este adevărul.

Stabilitate și pelerinaj. Tipologia ființei

E de amintit că, după Cincizecime, Sfântul Pavel rostește aceste cuvinte: „Nu avem aici cetate stătătoare."[126] Nici măcar Ierusalimul nu mai constituie o referință imuabilă, absolută. Iată de ce în tradiția spirituală răsăriteană nu s-a putut niciodată înțelege cum de creștinătatea apuseană s-a pus în mișcare și a organizat cruciadele în scopul de a cuceri o cetate, un mormânt gol. Christos nu este de căutat la Ierusalim.

Dar s-ar putea spune, de asemenea, despre cruciade că ele nu sunt decât o magnifică șiretenie a lui Dumnezeu, nimeni nefiind atât de șiret ca el în privința făptuirii prin intermediul și în câmpul istoriei. Procesul socio-cultural declanșat de cruciade a fost abundent analizat. Ele au fost mijlocul de a scoate, în decursul a doar câteva secole, întreaga societate și cultură occidentale din matricea medievală, de a le da un elan extraordinar. Pentru a pleca să moară cruciați, seniorii apuseni au trebuit să își vândă pământurile, să se îndatoreze, ceea ce a dus la crearea unei burghezii. Toate acestea țin de mecanica istoriei.

Însă referința la Ierusalim nu se mai susține în perspectiva itinerantă a Duhului, perspectiva cu care Duhul pecetluiește cuvântul după Cincizecime.

---

[126] Evrei 13, 14.

Ne aflăm astfel dinaintea a două modalități de ființă și, prin urmare, de experiență spirituală. Dar, în primul rând, două modalități de ființă, în alcătuirea ei completă: istorie, cultură, societate, activitate. E vorba despre distincția între ființa nomadă sau itinerantă și cea sedentară. Această tipologie cuprinzătoare privește nu numai formele religioase consacrate, ci ființa în sine, împreună cu toate manifestările și articulațiile ei multiple în istorie.

Permiteți-mi, în primul rând, o remarcă metodologică. Ar fi cu totul eronat să privim deosebirea și, până la un anume punct, tensiunea reală înregistrată de această tipologie drept incompatibilitate. Ne aflăm, de fapt, dinaintea unei complementarități menținute în tensiune. Nu am putea considera decât cel mult teoretic cazul – rareori totuși luat în seamă, fiindcă teoreticienii sunt, cel mai adesea, inteligenți – unei societăți pur sedentare, care ar ignora total condiția itinerantă, sau al unei societăți pur itinerante care nu se oprește nici măcar pentru a dormi, cum se spunea despre mongolii lui Gengis Khan (când aveau distanțe lungi de parcurs, ei ar fi dormit din când în când în șa). Un studiu adecvat al acestei tipologii poate furniza sugestii interesante pentru tema noastră.

Să ne amintim în primul rând că, legat de orice revelație, am deosebit un aspect de *eveniment* și un aspect *instituțional.* Instituția este ceea ce o tradiție sau o formă de viață religioasă stabilește și definește în mod riguros. În sensul conceptual al termenului, chiar un sistem filozofic este o instituție. Instituția își poate alcătui apoi un corp social și chiar un sediu, o „casă".

În contextul revelației, instituția este ceea ce Dumnezeu pune ca semn sau ca formă revelate și limpede manifestate. Evenimentul este, în schimb, ceea ce ține de imprevizibilul lui Dumnezeu, de libertatea lui.

Sacramentele (tainele)

Și aici observăm o complementaritate deschisă, iar nu incompatibilitate. Ceea ce tradiția creștină apuseană numește sacramente, tradiția creștină răsăriteană preferând să vorbească despre taine, este, în ansamblul său, statornicit de Christos. Sacramentele sau

tainele sunt parte a cuvântului său, revelat în timpul vieții lui pământești. Sacramentul ține, în creștinism, de condiția peregrină, itinerantă a ființei. El însoțește itinerança absolută a ființei. Botezul era numit „inițiere" sau „început" al drumului. Eucharistia este concepută ca merinde, hrană dată pentru și pe cale (*via*). Dar mai cu seamă amintirea sau pomenirea, *anamneza liturgică* este cea care dinamitează obișnuința, rutina. Cel captiv în obișnuință nu mai știe să își amintească și nu își mai amintește. De aici decurge, în islam, importanța invocației de tip *dikr*. Obișnuința alungă taina; este o formă de amnezie.

Cain și Abel

Omenirea a cunoscut desigur cele două faze, nomadismul și sedentarismul, specifice populațiilor de vânători sau crescători de vite și, respectiv, celor de agricultori. Referința originară pentru această dualitate este, evident, cuplul Abel–Cain, apărut imediat după izgonirea din Paradis, după prima pierdere a Centrului constituit de Paradis.

Adam și Eva aveau o spiță transcendentă, nu o genealogie omenească. Cu Cain și Abel (Geneza, capitolul IV) ne aflăm dinaintea primei genealogii, a unui arhetip fundamental. Cain era plugar, lucrător al pământului, în vreme ce Abel era păstor de oi. „După un timp, Cain a adus jertfă lui Dumnezeu din roadele pământului. Și a adus și Abel din cele întâi născute ale oilor sale [...] Și a căutat Domnul spre Abel și spre darurile lui. Iar spre Cain și spre darurile lui n-a căutat."

Avem, așadar, o primă polaritate, bine definită: păstorul (nomadul) și lucrătorul pământului, legat de pământ (sedentarul). Fiecare aduce o jertfă, ceea ce presupune un act de cunoaștere a lui Dumnezeu și unul de recunoaștere, în dublul sens al termenului. Întâi cunoaștere reciprocă: Dumnezeu mă recunoaște pe mine, care îl cunosc fiindcă, prin jertfa adusă, mă adresez lui. Apoi, recunoaștere în sensul de recunoștință față de Dumnezeu. Termenul grecesc ar fi *eucharistie*. Omul aduce, prin sacrificiul, prin darul său, mulțumire (ceea ce în franceză se numește *action de grâce*;

gracias în spaniolă înseamnă „mulțumesc"). Recunoașterea apare, în acest pasaj, drept capitală, fiindcă este legată de tipologia adresărilor către divin, una acceptată, cealaltă neacceptată de el. Or, tipul uman acceptat de divin, cel recunoscut de el și a cărui jertfă este învestită cu un sens ascendent și eficace, este cel al nomadului Abel. Sedentarul Cain nu e acceptat de Dumnezeu. Fumul jertfei lui Cain se răspândește pe orizontala pământului, nu urcă la cer. Condiția itinerantului pare să aibă mai multe șanse de a asuma perspectiva recunoașterii, cu dublul ei sens de reciprocă cunoaștere și recunoștință, decât are condiția sedentarului; prima pare să aibă acces la taina divinului.

Orașul și Statul (Geneza 4, 17–22)

Cain, se spune în Geneză, și-a ucis fratele, a fost primul ucigaș, iar apoi a fost primul om care a întemeiat o cetate; printre urmașii lui se numără Iubal; „acesta e tatăl tuturor celor ce cântă din chitară și din cimpoi". Un alt urmaș este Tubalcain, „care a fost făurar de unelte de aramă și de fier". Pasajul ne dă sugestia unei filiații simbolice și de sens. Sedentarul este lucrător al pământului, apoi ziditor de cetăți, citadin. Cetatea, orice cetate, este legată de un fratricid. Să ne amintim scenariul întemeierii Romei, unde Romulus îl ucide pe Remus.

E de remarcat apoi trecerea de la sedentarismul agricol la cel citadin, semnificată în descendența lui Cain de jalonul obligatoriu al artei metalurgiei. În termeni contemporani, dar pasibili de transpunere simbolică, agricultorul este cel care intervine ofensiv asupra mediului vegetal, asupra echilibrului ecologic. Prima primejdie ecologică se precizează atunci când în mediul locuirii, deja transformat de agricultor, apare cetatea cu fundamentul ei legat de artele metalurgiei, care scobesc pământul pentru a extrage minereurile. Se știe din Vechiul Testament că, la construcția altarelor sau a obiectelor sacre, utilizarea metalelor era interzisă. Trebuiau folosite lemnul, piatra, cuțitul de silex, deoarece metalul și metalurgia erau marcate simbolic de înrudirea lor cu lumea subpământeană, lumea ambiguă și întunecată a minereurilor făurite în focul subteran, iar

nu în focul ceresc. Să nu uităm totuși corespondența simbolică între cele din adânc și cel de sus, între metale și astre, semnificată în figura lui Saturn. Nu este vorba aici despre superstiții, ci despre structuri simbolice care asociază unor influențe malefice pe cei ce fac să apară din pământ minereurile și care lucrează cu ele.

Orașul este, așadar, întemeiat pe fratricid și se va numi în curând oraș-mamă, metropolă. El va fi primul nucleu a ceea ce avea să devină statul, marcând astfel încă o etapă în procesul de sedentarizare a umanității. Potrivit lui Hegel, statul este ultima formă în evoluția omenirii, stadiul ei terminal. Statul implică ideea de *status*, ceea ce e static, solidificat, cristalizat. Statul nu trebuie să fie „pus în mișcare", atacat, subminat. Cineva spunea: în stepe, printre nomazi, nu a existat un Machiavel, pur și simplu pentru că nu se poate imagina un stat potrivit stepelor. În lumea musulmană, Statul nu se impune ca formă supremă a vieții colective, fiindcă islamul este încă o tradiție itinerantă, unde Comunitatea rămâne entitatea dominantă.

Regatul

În Vechiul Testament există o cotitură când Israel trece de la itineranță la regat (prin Saul, David, Solomon...). Dar această trecere nu se face fără o anumită opoziție și aprehensiune din partea liniei profetice. Un moment simbolic important și foarte caracteristic pentru domnia lui David este cel în care regele vrea să facă recensământul supușilor săi și al bunurilor sale. După împlinirea numărătorii, David este pedepsit de Dumnezeu. „Atunci s-a cutremurat inima lui David după ce a numărat poporul", iar regele s-a căit.[127] Recensământul *cuantifică* ființele; or, ele sunt esențialmente de ordinul calitativului. Recensământul instalează regimul averii și al puterii. Iar divinul refuză acest stadiu ultim al sedentarizării care este recensământul, cuantificarea.

[127] II Regi 24, 10.

Nu-mi place orașul; aici, în oraș, omul moare cu inima strânsă, zarea lui e prea strâmtă. În oraș a învățat să trăiască, nu a învățat Viața.

Moare fiindcă viața lui nu mai are sens, închisă în limite prea înguste.

Am privit dincolo de zidurile noastre și am văzut trupuri plutind pe râu. Zarea alcătuia un alt zid.

Așa se spune în *Epopeea lui Ghilgameș*, cam cu 5 000 de ani înaintea erei noastre.

Curs miercuri 31 mai 1978

Nomazi și sedentari. „Eu sunt calea"

Cain și Abel sunt „categorii constitutive" ale înțelegerii omenești, cum ar spune filozofii. Perechea lor reprezintă un arhetip biblic descifrabil pe diferite niveluri de sens. Un nivel foarte pozitiv, pozitivist chiar, potrivit căruia științele omului recunosc permanența stării itinerante, permanența nomadului; pornind de aici, abordarea sociologică contemporană poate descifra și analiza structurile de sens ale nomadului și ale sedentarului. Sunt abordări cărora nu le vom contesta valabilitatea în domeniul lor specific. Dar noi urmărim mai ales să descifrăm, să scoatem la lumină conotațiile spirituale, în sens experimental și trăit, ale acestui arhetip, pentru a ne ghida în cercetarea și înțelegerea condiției itinerante a cuvântului.

Să spunem întâi că Biblia așază cu o anumită logică episodul Cain și Abel în zorii simbolici ai istoriei, după pierderea Paradisului. Vom reaminti de asemenea că, vorbind despre „nomazi" și „sedentari", ne-am înșela luând seama doar la manifestarea materială, la înscrierea în concret a acestor categorii. Profesorul Yusuf Ibish ne-a vorbit deja despre peregrinările lui Ibn Battūta care, pentru a-și împlini itinerația inițiatică, se sprijinea pe comunități pe care am greși dacă le-am califica drept sedentare. Erau comunități

de meșteșugari sufiți. Or, sufiții sunt ființe itinerante, nu sedentare, atât în spirit, cât și în raportul lor cu lumea.

Folosiți-vă de lumea aceasta ca și cum nu v-ați folosi de ea, spunea Sfântul Pavel.[128] Iată exact atitudinea concretă a itinerantului. Mă folosesc de lume, dar nu mă leg, nu mă las asimilat de ea. La celălalt capăt al atitudinilor existențiale, stă omul modern al orașelor, cu nelimitate posibilități materiale de a circula, clientul agențiilor de turism. Dar nu mai e vorba aici de itineranță, ci de derivă. Poți face înconjurul lumii fără a te muta în fond din loc, dacă, de pildă, te cazezi în lanțul de hoteluri Hilton.

La capătul revelației sale, cuvântul divin se propune ca împlinit, dar nu încă sădit și germinând în interiorul omenesc. Încă o dată, revelația nu se lasă localizată, sedentarizată. Ea se împlinește deschizându-se în Duh. „Nu adevărul este adevărul, calea este adevărul", repet spusa lui Kierkegaard.

În ebraică, cuvântul (*dabar*) are rădăcina *dab*, cu sensul de parcurgere, de unde *dabor* = a merge. Dacă se adaugă un *m*, se obține *midbar* = deșertul. Pustiul este locul prin excelență unde nu se poate decât merge, care admite doar itinerația. El îl respinge și îl exclude pe sedentar care, stabilit aici, ar muri sau și-ar pierde mințile. Din pustiu nu poți ieși decât spre orașe (sedentarism) ori spre Dumnezeu. Dacă te îndrepți înspre Dumnezeu, atunci pustiul te poartă în nesfârșit.

În secolul al IV-lea, religia creștină s-a sedentarizat, a intrat în regim constantinian. Se știe că împăratul Constantin cel Mare a decretat creștinismul religie de stat. Or, ca reacție față de această sedentarizare, a avut loc o mișcare pe care am putea-o numi subversivă, contestatară, de „plecare din lume", de luare a căii deșertului. Așa a apărut tradiția monastică. Creștinismul gravita în jurul acestor doi poli: cetatea și pustia, condiția statică și cea itinerantă (a mersului și a demersului).

Se spune: „a duce cu vorba". Cuvântul te poate duce... Chiar înscrierea lingvistică și simbolică a cuvântului ne dezvăluie sensul

[128] *Cf.* I Corinteni 7, 31.

lui concret, care e cel al unei itineranțe, al unei desfășurări, nu al unei staze.

Să ne amintim ceea ce urmează: Cain își ucide fratele, din pizmă sau din agresivitate, atunci când vede că sacrificiul lui Abel (cod de comunicare) urcă până la cer, luând direcția justă.

Acest sens al sensului e capital în experiența spirituală sau religioasă în general: orientarea, sensul, intenția, *nyyah* în arabă. Echivalentul său grecesc se găsește în Noul Testament, când, la Nașterea lui Christos, Poarta Cerurilor se deschide și îngerii intonează (Luca 2, 14): „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!" Bunăvoirea, *eudokia*, este voința bună, justă.

Sensul de urcare la cer, pe care îl ia fumul jertfei lui Abel, desemnează, înlăuntrul unui simbolism foarte concret, *dreapta intenție*, traseul pe care itinerantul îl urmează spre înalt: „Rugăciunea mea să se înalțe spre Tine ca tămâia", se spune într-una din cântările Vecerniei.

Urmărim aici o referință, așa cum este tratată ea în studiul comparat al religiilor, care se leagă de această primă înscriere a sacrificiului ascendent, având o direcție dreaptă, justă. Tămâia, asociată rugăciunii, nu e de considerat ca materialitatea unui semn, ci ca un sens de orientare.

Putem socoti că Abel, care este ucis, se înscrie în orientarea, în itineranța indicată de sensul prim al sacrificiului lui. El e este primul mort, în contextul tradiției biblice.

Cât despre fratele său, el e totuși cruțat. Căci are la rândul lui o misiune, un sens. El subzistă ca individ până la capătul zilelor lui firești și chiar, ca funcțiune, mult dincolo de ele. Cain este cel ce zidește cetate, oraș, iar fiul său se va îndeletnici cu „făurirea de unelte de aramă și de fier", cu metalurgia, care de atunci înainte se tot perfecționează, iar astăzi pare mai înfloritoare ca oricând peste tot în lume. Cain e lăsat să prospere în lume, în vreme ce Abel e „înălțat" împreună cu jertfa sa. El și-a împlinit intenția până la capăt.

În capitolul următor al Genezei (4, 25), se spune că în locul lui Abel, mama sa ar fi născut un alt fiu, Seth, prin care e continuată linia celui dintâi. În tradiția spirituală musulmană, această linie a lui Seth este Al-Khadiriyya, linia lui Al-Khadir sau funcțiunea lui, care reia și continuă, așadar, paradigma lui Abel. Tradiția musulmană e foarte atentă la această linie în care se înscriu diferite experiențe mistice sau spirituale. Constatăm că, dintr-un anumit punct de vedere, linia lui Abel nu dispare, ci se înscrie și ea în devenirea istoriei, dar altfel.

Cum pot fi urmărite aceste două filiații, cea a lui Abel și cea a lui Cain, cum pot fi ele decelate până în zilele noastre și chiar dincolo de ele – în termeni de experiență spirituală în primul rând, apoi în termeni de cultură, de reflecție, de studiu și chiar de cercetare concretă, pragmatică?

Timpul și spațiul

Pentru a le identifica, ne vom referi în mod inevitabil la categoriile cele mai cuprinzătoare și mai determinante ale existenței: timpul și spațiul. Pentru a înțelege în profunzime semnificația acestei duble polarități – nomazi și sedentari – nu există alte mijloace de inserție mai cuprinzătoare, mai ample, mai revelatoare decât timpul și spațiul, de vreme ce ele sunt cele care definesc orice realitate. Nu există realitate vizibilă, concretă în afara timpului, în afara spațiului. Ele premerg oricărei definiții istorice, geografice, politice și așa mai departe.

Itinerantul

La acest nivel, itinerantul este, în genere, cel care se află într-o corelație existențială cu spațiul și care minimalizează categoria timp. Adevăratul lui domeniu este spațiul. Itinerança nu se ivește acolo unde există aderență la locul „meu", fie că este vorba de loc fizic, de loc intelectual, de loc comportamental. Itinerança cere înaintare, iar înaintarea are loc în primul rând în spațiu; de aici își iau științele pozitive criteriul pentru a distinge feluritele populații de nomazi, vânători, beduini, țigani, diferite tipuri de itineranți. Adică cei care

parcurg un spațiu, dar înlăuntrul unei orientări care nu este jalonată în mod fizic. Ei urmează un fel de coordonată de sens spiritual sau transistoric.

Cortul

De aici derivă anumite aspecte și anumite comportamente care sunt tipice pentru ei și care pot fi decelate în mod foarte concret. Itineranții, popoarele nomade nu zidesc, de pildă, în material trainic; locuință le este cortul. Casa reprezintă pentru omul occidental locul obligatoriu al sedentarității. Itinerantul își poartă, dimpotrivă, locuința cu el. De unde importanța cortului în anumite contexte, în anumite episoade spirituale, precum la Schimbarea la Față a lui Christos, când Petru spune: „Să facem trei colibe", trei corturi (Marcu 9, 5). Sau când Abraham, aflându-se în fața cortului său, îi întâmpină pe cei trei îngeri, în episodul filoxeniei de la Mamvri (Geneza 18, 1). Corpul însuși este numit, din această perspectivă, „cort", cum o face adesea Sfântul Pavel. Cortul omenesc prin excelență este cortul corporal. Nu mă așez în el pentru a mă fixa în spațiu, ci, dimpotrivă, îmi port această casă cu mine.

Artele

Artele popoarelor nomade țin mai mult de artizanat, altminteri spus, nu sunt arte orientate către o societate instalată, atentă în primul rând la aparența somptuoasă, la încărcătura materială sau la conținutul figurat. Studiul artei popoarelor nomade constată că este vorba despre producții extrem de sofisticate, deloc inferioare celor elaborate de artele sedentare mai târziu, mai cu seamă din Evul Mediu sau din Renașterea occidentale. Dar cele dintâi sunt arte care exprimă și înscriu energeticul. Nu sunt arte figurative, iar din acest punct de vedere se dovedesc a fi foarte moderne, mult mai moderne decât arta Renașterii, de pildă. Ele urmăresc să înscrie în producțiile lor energetica Ființei, nu materia ei. Prin modul în care prezintă anumite semne, obiecte, animale, ele se află mereu în tensiune, în mișcare. Sunt mereu în relație cu spațiul. Chiar în interiorul artelor contemporane, putem observa tensiunea între

„sedentarism" și „nomadism". Marcel Duchamp, de pildă, vrea să dizolve arta instalată, somptuoasă, de tip pompieristic; la fel suprarealismul.

Nomazii sunt cei cărora le datorăm importanța cuvântului, a poeticii – poezie orală –, a unei anumite muzici ritmate, ritmul fiind jalonarea timpului de către spațiu. Toate aceste elemente marchează itineranța.

Ospitalitatea

Numai nomadul poate avea sensul practicării totale, până la ultima limită, a ospitalității, ceea ce este cu totul altceva decât simpla întâlnire sau chiar găzduirea cuiva. Ospitalitatea înseamnă a da loc celuilalt, a-l primi pe celălalt. În practica itinerantă, în primul rând concretă, apoi spirituală, semnificativă, cel care primește este, de asemenea, primit de oaspetele său. Există comuniune, reciprocitate a ospitalității, nu este vorba de un gest cu un unic sens, nu este vorba de condescendență („vă fac serviciul de a vă primi"; dimpotrivă: „îmi faceți favoarea de a-mi fi oaspete, de a mă alege drept gazdă").

În tradiția răsăriteană, „filoxenia" sau ospitalitatea are o mare importanță. Cuvântul de origine greacă *filoxenie* înseamnă exact „iubire de străini". Nu există străin pentru cel străin. Itinerantul este străin pe pământ. De aceea, dacă îl primește pe un altul, întâlnirea are loc la un alt nivel. *The rich are different*, spunea Fitzgerald; pentru cei bogați, celălalt este în altă parte, departe, fiindcă ei înșiși sunt diferiți de oamenii comuni.

Când Christos moare, imnografia răsăriteană îl face să spună pe cel care cere să-l îngroape: „Dați-mi trupul acestui străin." După înviere, Christos e întrebat de ucenici pe drumul Emausului: „Tu singur ești străin în Ierusalim?" (Luca 24, 18). Arginții plătiți pentru prinderea lui, refuzați de Iuda și de arhierei fiindcă sunt preț de sânge, slujesc la cumpărarea terenului pentru îngroparea străinilor, Haceldama: „Țarina sângelui" (Matei 27, 6–10). Totul se leagă aici sub semnul străinului.

Denis de Rougemont spune undeva, în *La Part du diable*: nu mai poate exista în societatea noastră instalată, organizată, ospitalitate, ci doar filantropie, caritate instituționalizată. *As cold as charity*, se spunea în Anglia secolului al XIX-lea. Filoxenia este tocmai contrariul ei: „Primirea de oaspeți să n-o uitați, căci prin aceasta unii, fără să știe, au primit în gazdă pe îngeri" (Epistola către Evrei, 13, 2), aluzie la Abraham.

Ospitalitatea cuprinde, așadar, o valoare teofanică în sensul dezvăluirii, în întâlnire, a prezenței divine. Către sfârșitul traseului său pământesc, Christos acuză încă o dată *establishment*-ul religios al timpului său prin cuvintele: „Ca să cadă asupra voastră tot sângele drepților [...], de la sângele dreptului Abel, până la sângele lui Zacharia [...]" (Matei 23, 35). Lista rămâne deschisă. Și continuă: „Ierusalime, Ierusalime [...] de câte ori am voit să adun pe fiii tăi [...], dar nu ați voit. Iată, se lasă pustie casa voastră" (Matei 23, 37–38; Luca 13, 34–35). Vai ție, „pentru că nu ai cunoscut vremea cercetării tale" (Luca 19, 44). „Ai fost cercetată": iată o expresie specifică nomadului. Coborârile lui Dumnezeu sunt discontinue, la fel ca cele ale nomazilor, prezențe care vin, se retrag și revin... Dumnezeu nu poate fi ținut captiv într-o incintă, fie ea doctrinară, sociologică, instituțională, așa încât să putem spune: nu avem nevoie de pogorârea lui Dumnezeu, căci el este mereu aici. Iată câteva rânduri din poemul lui Paul Celan, *Oaspetele*:

„Înainte de asfințit coboară la tine el, cel care a întâmpinat întunericul.

Înainte de zori se trezește și, până să plece, îți insuflă un somn unde răsună pași.

Îl auzi străbătând depărtatele spații, iar sufletul tău într-acolo grăbește."

E poemul unui itinerant.

În sfârșit, studiul comparat al religiilor constată că există tradiții înscrise în cultura anumitor populații care au o memorie itinerantă mai vie decât apetitul sedentar. Filologia comparată ne spune, de pildă, că termenul „arian" are drept rădăcină *ar*, ceea ce dă plug, *aratrum* în latină. Termenul desemnează populații dedicate

agriculturii și dezvoltării orașelor, adică au vocația sedentarității, care e înscrisă în limbă; o spunem fără a voi să deducem de aici nici un fel de judecăți de valoare. Dimpotrivă, semiții sunt marcați de itinerantă. Fenomenologic vorbind, parcursul poporului evreu a oscilat mereu între vocația itinerantă și apetitul, destul de marcat, al instalării, al cuceririi. În această dualitate de vocații, Dumnezeu însuși a intervenit adesea, potrivit Vechiului Testament. E de menționat aici cartea sociologului Georges Friedmann, *Fin du peuple juif?*[129]

Tradiția islamică e cea care reprezintă cu cea mai mare fidelitate și constanță vocația itinerantei. Islamul s-a născut în deșert și se va sfârși în deșert; în *Hadîth*[130] se afirmă: islamul a început ca străin și va sfârși ca străin pe pământ.

De ce i-a persecutat Germania nazistă pe evrei și pe țigani? Anumite tradiții spun că, atunci când țiganii sau evreii se sedentarizează, sfârșitul ciclului este aproape.

Traseul itinerantei își găsește, așadar, în Abel o primă înscriere, și anume înlăuntrul unui orizont de dreptate și de fidelitate. Christos le spune ucenicilor: „Adevărat grăiesc vouă: Nu veți sfârși cetățile lui Israel până ce va veni Fiul Omului" (Matei 10, 23).

Încă o dată: itinerantă e înscrisă în orizontul dreptății, al fidelității, al ospitalității, al energeticei Ființei; e asociată celor ce nu adună și nu stochează spre a consuma. Când nomazii fac sărbătoare, totul e oferit abrupt. A doua zi pot muri de foame, nu importă. Să ne amintim de parabola fiului risipitor: când se întoarce acasă, totul se pune, din pricina sosirii lui, în mișcare. El, cel care a plecat și a trăit ca itinerant, cheltuind, „arzând", atunci când se întoarce îl face pe tatăl său să iasă și, zărindu-l de departe, să alerge spre el. Am putea spune că, într-un anume fel, tatăl este cel care se căiește. Un *hadîth* susține că „atunci când omul se ridică și face un pas către Dumnezeu, Allah, binecuvântat fie El, se ridică de pe tronul său și face o sută de pași către om". Fiul risipitor pune în mișcare

[129] Georges Friedmann, *Fin du peuple juif?*, Gallimard, Paris, 1965.

[130] *Hadîth*: culegerea spuselor și faptelor exemplare ale Profetului, certificate de filiere de martori și mărturisitori.

pe toată lumea. Pe lângă tatăl său, care iese să-l întâmpine, pilda îl cuprinde și pe fratele mai mare, care asistă la pregătirea ospățului și îl critică, opunându-i propriul tip de ospăț. Ospățul fiului risipitor este un ospăț al gratuității, al bucuriei. În vreme ce ospețele fiului mai mare sunt sărbători ale sedentarilor, ospețe de consum.

Deuteronom 26, 5 prescrie pentru poporul evreilor: „Tu să răspunzi și să zici înaintea Domnului Dumnezeului tău: Tatăl meu a fost un arameean pribeag...", nu-ți uita, așadar, călătoria, itinerança.[131]

---

[131] Pentru figura itinerantului în tradițiile monoteiste, de asemenea „Ierusalim: reflexii asupra unei cetăți «unice și universale» pentru tradițiile monoteiste" (*Teme ecumenice*, Humanitas, București, 2004), capitolul „Abraham, primul dintre cei ce trec": „Acest «om al tuturor începuturilor» a întâlnit într-adevăr Ierusalimul auroral. În evenimentul originar al întâlnirii, nici unul, nici celălalt nu se lasă totuși preluați de către una singură dintre cele trei tradiții, excluzându-le pe celelalte. Toate trei se găsesc, dimpotrivă, coimplicate, mai mult, toate trei comuniază în această întâlnire.

Iudaismul, dacă mai e nevoie să o reamintim, vede în Abraham inițiatorul aventurii credinței în actul simultan de a se smulge și de a se abandona imprevizibilului lui Dumnezeu. El rămâne, e limpede, părintele emblematic, atestarea irecuzabilă și vie a credinței poporului evreu în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Chiar atunci când se statornicește etnic în Palestina, după ce «Pământul sfânt» a fost ocupat prin cucerire și pârga roadelor pământului a fost adusă ca ofrandă (și se știe ce rezonanță simbolică are acest gest de integrare cosmică și sacrală totodată), chiar atunci prezența tutelară reapare: «Tu să răspunzi și să zici înaintea Domnului Dumnezeului tău: Tatăl meu a fost un arameean pribeag...» (Deuteronom 26, 5). Cu alte cuvinte, itinerança abrahamică este «convocare a credinței». Dacă parcurge etape, dacă întâlnește piedici și momente de stază, ea se recunoaște mai cu seamă în depășirea lor, ca în momentul interpelării venite de încă și mai sus, care denunță toate sedentarizările, toate legăturile – chiar pe cea a fiului unic, Isaac – și la care același Abraham răspunde, pe Muntele Moria: «Iată-mă!» (Geneza 22, 1). Între cei doi termeni – «Ieși» (Geneza 12, 1) și «Iată-mă!» (Geneza, 22, 1) – ai «rupturii» (ce se va închide doar prin consumarea eschatologică, căci din ea țâșnește noutatea vieții ce trece de la Dumnezeu la om, de la om la Dumnezeu), Abraham veghează ca intercesor universal: «părinte al tuturor credincioșilor»."

Sedentarul

Dacă itinerantul are drept orizont și vocație spațiul, sedentarul se situează în spațiu și nu îl părăsește. El nu recunoaște, din spațiu, decât ceea ce îi este propriu: propriu ca proprietate (moștenire; drept de viață și de moarte al părintelui asupra copiilor, în vremea romanilor, transpunere în relațiile de familie a celor de proprietate funciară; în Anglia doar fiul cel mare al lorzilor moștenește pentru ca proprietatea să fie menținută întreagă).

Sedentarul e cel care delimitează în spațiu partea proprie: ceea ce îi este familiar ca orizont restrâns și ceea ce îi aparține. El este fixat în spațiu, însă se mișcă într-un alt domeniu, specific lui, anume timpul. Nu condiția de călăreț, de cavaler, ci cumulul. Ceea ce dobândește astăzi este pus în hambar, nu numai în sens material, ci și ca știință. Acumularea este un efect al timpului. Nu ar exista civilizație, dacă totul ar trebui luat în fiecare clipă de la început: matematicile, medicina etc.

În schimb, filozofia sau uimirea trebuie luate în fiecare clipă de la capăt. „Viu este Domnul Dumnezeu înaintea căruia stau eu astăzi" (profetul Ilie, III Regi 17, 1). Antonie cel Mare, patriarhul călugărilor în Răsărit, îi citează pe profet și pe Sfântul Pavel (Filipeni 3, 14) pentru a descrie modelul vieții contemplative: „Uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând la cele dinainte, alerg la țintă, spunându-mi: pun început în fiecare clipă."[132] Uimirea, minunarea, reîncepe și se înscrie altundeva decât în acumularea

[132] Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie*: „El nu pomenea vremea trecută, ci în fiecare zi socotea că acum a pus început de pustnicie și mai mare osteneală avea pentru sporire, zicând adeseori în sine graiul Apostolului: *Cele din urmă uitându-le și la cele dinainte întinzându-ne.* Aducându-ne aminte și de cuvântul proorocului Ilie, care zice: *Viu este Domnul, Căruia i-am stat eu înainte astăzi.* Deci, zicând el «astăzi» nu măsura vremea trecută, ci ca și cum ar fi început în fiecare zi..." (în *Viețile Sfinților*, retipărite și adăugite cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române după ediția din 1901–1911, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1993–1999, vol. *Viețile Sfinților pe luna ianuarie*, ziua a șaptesprezecea).

temporală, din generație în generație, care ne dă ceea ce se cheamă Civilizație.

În mod inevitabil, sedentarul se plasează și se deplasează, așadar, înlăuntrul acestei atitudini a temporalității. Noi, sedentarii, suntem cei care am inventat istoria. Luată în sens larg, atitudinea sedentarului pune în pericol sau într-o stingheritoare tensiune Adevărul. Ea îl abordează fie pe linia relativismului – nu există adevăr decât în măsura în care ceea ce e acumulat ca știință va fi, cu fiecare generație, completat, verificat, discernut, triat –, fie, atunci când păstrează o referință la Adevărul revelat, care este în mod evident transistoric, care apare dincolo de văl, dincolo de Poartă, îl abordează pe linia sedentarizării lui: acest Adevăr trebuie captat, instalat, dogmatizat, instituționalizat, ceea ce riscă să îl obiectiveze, adică să facă din el un obiect. Bineînțeles că răspunsul este: Adevărul trebuie perceput în mod spiritual, itinerant, ca minunare dinaintea unei creații, ca experiență trăită, chiar dacă e trăită în orașe (căci și acolo e posibilă: avem exemplul companionilor, al ziditorilor de catedrale, printre alții).

În plan exterior, dar de asemenea semnificativ, este inevitabil ca societățile sedentare astfel definite să tindă spre cucerirea unui spațiu cât mai larg cu putință pentru a-l transforma în spațiu sedentarizabil, „urbanizat". E ceea ce se întâmplă la ora actuală în lume: tot ceea ce a rămas itinerant, fie prin tradiție arhaică fie prin marginalitate, se tinde să fie redus, absorbit de societate. Beduinii din Galileea vor fi sedentarizați într-un mod sau altul, așa cum au fost sedentarizate pieile roșii în America. Nu din răutate, nu din dorința explicită de dominație, ci drept consecință a unui sens care trebuie să-și împlinească soarta în lume, să se actualizeze. „Cain nu încetează să îl ucidă pe Abel până la sfârșitul timpurilor", cum spun unii cercetători în studiul comparat al religiilor.[133]

---

[133] În *Timpul Rugului Aprins*, Humanitas, București, 1996, pp. 79–81, A. Scrima vorbea în acest sens despre o treptată „solidificare a umanității", accelerată în ultima vârstă a ciclului ei de existență: comunicarea omului cu celelalte niveluri ale realului pălește sau încetează, mobilitatea lui spirituală și intelectuală, pe verticala lumilor, este din ce în ce mai redusă; chiar circulația

Schimbul

Există încă un domeniu specific sedentarizării și sedentarului, cel care s-a fixat în spațiu și acumulează spațiu, dar care acționează esențialmente în timp: este domeniul schimbului. Nu există, evident, viață omenească în afara schimbului. Iar el ne conduce la noțiunea de valoare. Toate studiile asupra chestiunii ne spun că schimbul constă esențialmente în circulația unui element convențional, oricare ar fi acesta, care, tocmai datorită schimbului, capătă valoare. Analizele secolului al XIX-lea arată că marea evoluție a sedentarului a constat în găsirea unei valori independente de orice obiect simbolic. Această valoare abstractă, dar transpusă în concret, este moneda. Ea apare în interiorul circulației schimbului: valorile, simbolice până atunci și circulând prin troc, sunt înlocuite de un etalon care, în sine, nu reprezintă ceva prețios; o bucată de hârtie nu e altceva decât o bucată de hârtie. Valoarea devine acum abstractă și se încarnează într-un semn care, de acum înainte, măsoară orice valoare.

Or, itinerantul nu cunoaște această valoare a monedei; el lucrează cu obiecte simbolice. E aici o deosebire, o tensiune ce apare în Evanghelii prin disjuncția între Dumnezeu și Mamona. Moneda a marcat trecerea unei valori simbolice (concretizată într-un obiect) într-un element convențional cu circulație orizontală, nu verticală, precum simbolul. De acum înainte, acest element parcurge timpul și decide valoarea întregului rest. *Time is money*: maximă metafizică. Într-adevăr, timpul este acel cumul măsurat în termeni de valoare monetară.

Simbolul este vehiculul „Dorinței doritoare", în vreme ce moneda este vehiculul Nevoii.

Drept consecință a cumulului, timpul însuși capătă greutate și, devenind „greu", se accelerează. Merge spre entropie (*cf.* Teilhard

---

ideilor și a persoanelor este grav restrânsă, ca în cazul regimurilor totalitare. Aspectele calitative ale realului sunt ignorate sau negate sau supuse „domniei cantității", potrivit unei expresii guénoniene.

de Chardin). Timpul se accelerează până în momentul când, așa cum spune, de pildă, Apocalipsa, „Timp nu va mai fi".

Abel își va lua atunci revanșa asupra lui Cain. Atunci când timpul – înțeles ca extensie a categoriei de ființă și de funcționare care e sedentarizarea – se va fi îngreunat până la încremenire, până la blocaj, el va dispărea. Iată de ce Christos avertizează neîncetat religia instalată a timpului său, iată de ce îi avertizează pe sedentari: Fățarnicilor, învățați-vă să recunoașteți semnele vremilor![134]

Pentru sedentar, cel mai urgent și cel mai dificil este să recunoască semnele acestui timp în care e instalat. Dar un timp ale cărui semne vin dintr-o altă dimensiune decât cea a extensiei pur orizontale, indefinite.

Concluzie pentru acest an:

1. Cercetarea a ceea ce se cheamă o experiență spirituală ne oferă un fel de lectură concretă a lumii, a Ființei, care nu exclude alte lecturi, dar care e destul de profundă și de amplă încât să poată da seamă de o speranță prezentă în noi sau de o inteligență a credinței sau de un sens al lucrurilor.

2. Viața religioasă nu este niciodată integral înțeleasă și percepută dacă o privim numai din exterior, în aspectele ei stabilite. Orice religie adevărată este parcursă de o linie, de un traseu de sens al Adevărului aflat în mers și, dacă vrem să înțelegem realmente o religie, trebuie să mergem într-acolo, spre interioritate.

3. Étienne Gilson, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1927[135]: „Prima iluzie ce trebuie risipită este cea care ne înfățișează gândirea creștină și gândirea musulmană ca două lumi dintre care una ar putea fi cunoscută, ignorând-o pe cealaltă."

---

[134] *Cf.* Matei 16, 2–4; Luca 12, 56.

[135] Étienne Gilson, „Avicenne et le point de départ de Duns Scot", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1927, pp. 89–150.

EXPERIENȚA SPIRITUALĂ ȘI LIMBAJUL SĂU. CREȘTINISM ȘI ISLAM

Prima întâlnire, vineri 28 februarie 1979

Considerații preliminare

Scopul acestui curs

Cursul de față continuă cercetarea începută în anul precedent. Vom recrea astăzi atmosfera de lucru în comun. Vom începe prin a enunța câteva principii ale întreprinderii noastre de cercetare, de așteptare și de speranță, dar și de cunoaștere comună în adâncime. Ne aflăm în cadrul acestei întreprinderi islamo-creștine care a constituit, dintru început, pentru noi toți, un mod aparte, original de studiu în raport cu ceea ce este clasic cunoscut și practicat, pe plan academic, în acest domeniu.

Abordarea islamică a tematicii noastre și-a dobândit titlurile de noblețe și și-a arătat din plin posibilitățile. Islamologia, de partea ei, care și-a circumscris foarte net obiectul de studiu, se dovedește limitată în raport cu aspirația noastră fundamentală. O asemenea cunoaștere științifică rămâne inevitabil la distanță față de ceea ce constituie nucleu misterului religios, față de conștiința pe care islamul o are privind raportul lui cu Dumnezeu și față de istoria, prin intermediul aventurii omenești, a acestui nucleu. Tematica menționată nu poate fi tratată decât indirect de islamologie. La fel se întâmplă lucrurile privitor la teologia creștină, pe care cercetătorii academici o pot studia fără a-și angaja credința sau convingerile. Atitudinea pare paradoxală, dar ea există în mediile științifice. Islamologia se oprește astfel în afara regiunii de foc a nucleului amintit.

Există apoi diferite abordări ale celorlalte tradiții religioase, care pot merge de la „dialog" sau „ecumenism" până la „prozelitism". Cel din urmă tinde să îl atragă pe celălalt în propria noastră viziune, să îi absoarbă diferența, alteritatea, ceea ce constituie un pericol destul de răspândit la creștini. Or, o astfel de abordare e totalmente străină demersului și inițiativei noastre. Cercetarea și traseul nostru, în comun, se înfățișează ca o opțiune exigentă *în numele unei atitudini de credință vie*. Însă această opțiune înfruntă dificultăți, fericite dificultăți, fără îndoială. Ele încep atunci când credința trebuie să se verifice pe sine, să dea seamă de sine, descoperindu-se nu ca o credință dobândită și instalată, ci ca una care se repune mereu în mișcare, căutătoare, inventivă, creatoare, întrebându-se asupra a ceea ce i se cere să cunoască și să nu înceteze să cunoască. Studiile noastre islamo-creștine vor fi, așadar, întreprinse în lumina acestei alegeri foarte exigente, a unei experiențe de credință trăită și inventivă.

Al doilea aspect al cursului nostru privește *metoda* de abordare și de cercetare. E o metodă *obiectivă*, proprie științelor umane. Ea permite experienței vii, trăite, ardente, a credinței să se îndrepte spre celălalt în termenii unei cunoașteri obiective, pătrunzătoare, dând astfel interlocutorului posibilitatea de a cunoaște, mai bine zis de a recunoaște, pur și simplu, ceea ce este exprimat, propus.

În cursul unui asemenea întreprinderi putem întâlni anumite surprize. De vreme ce nu suntem Unul, suntem diferiți. Or, dacă diferența există și este atât de puternică, de ce nu ne-am întoarce oare la metoda obiectivă proprie profesorului ateu de teologie? Sau, dimpotrivă, de ce să nu sperăm că, într-o zi, vom fi cu toții una, celălalt devenind asemenea mie? Spuneam că întreprinderea noastră ne rezervă surprize. Anul trecut ne-am dat deja seama că problema „unitate sau diferență" este prost pusă, că rămâne în afara adevăratei atitudini spirituale, pentru că identitatea și diferența sunt de situat în alt mod. Trebuie mers dincolo de lene intelectuală și de conformism, pentru a recunoaște în mod diferit aceeași realitate. Iată un exercițiu intelectual și spiritual admirabil: a spune în mod

diferit același lucru. A spune același lucru (unitate), spunându-l totodată diferit.

Pentru ce? Pentru că doar menținând unitatea de fond în diferență și diferența în unitatea de fond, doar așa se produce scopul ultim al ființei omenești, anume *deschiderea de sens*. Orizontul se deschide și sensul transpare. Mă aflu în depășire de mine spre celălalt, iar celălalt se află în depășire de sine către mine. E ceea ce se întâmplă în întâlnirile prieteniei, ale iubirii, ale poeziei. Astfel facem experiența primirii celuilalt, în așteptarea primirii ultime, a lui Dumnezeu și în Dumnezeu. Adevărata experiență a adâncurilor (credinței) poate fi astfel îmbinată cu strădania de a o propune celuilalt într-un mod obiectiv, adică liber și pur, lipsit de orice posesivitate legată de ceea ce eu cred că ar fi adevărul. Iată care este scopul cursului nostru.

Tema cursului: Experiența spirituală și limbajul ei

Ne vom întoarce, așadar, la planul nostru de curs de anul trecut. Ne vom reaminti simbolismul porții, existent în creștinism (Christos spune: „Eu sunt ușa") ca și în islam, simbolism care conduce la tema revelației. Dincolo de poartă, dincolo de ușă stă Cineva. Și descoperindu-l, omul se pune pe cale („Eu sunt calea"). Iată tema ieșirii, subliniată în islam prin ieșirea abrahamică. De aici decurge tema străinului, a celui care nu e nicăieri acasă, care nu se oprește niciodată, care este mereu itinerant. Nietzsche spunea: „Am dorul țării fără țară." Totuși acest traseu e jalonat de semne. Anul acesta vom aborda capitolul 4 al planului de curs, anume „Locuri și semne." Pentru itinerant există semne în acea țară, aflată *deja și încă nu aici*, care este țara credinței.

Experiența spirituală și limbajul ei. Ce înseamnă această expresie? Experiența spirituală interesează o categorie de studii și de cunoaștere omenească, pentru că reprezintă un *fapt*. În calitate de fapt, ea se situează în zona de cercetare a spiritului omenesc. Este un fapt de istorie și al tuturor timpurilor. E, de asemenea, un fapt de cultură, care se regăsește sub forme diferite în toate civilizațiile, primitive sau moderne. În sfârșit, ea ține de un anumit *sistem de*

valori. Experiența spirituală e posibilă în interiorul unei anumite viziuni despre lume, iar ea, la rândul ei, propune o anumită viziune asupra lumii, o înnoiește, o corectează sau o demite pe cea în care ea însăși a apărut. Experiența spirituală poate fi contestată, dar faptul ei nu poate fi negat. Dacă o abordăm în mod obiectiv, trebuie să recunoaștem că experiența spirituală reprezintă nucleul, centrul existenței omenești și mai cu seamă al religiei, al religiilor. Ea este focarul, locul unde se concentrează focul altor experiențe omenești. Experiența spirituală e o experiență originară, situată în origine.

În ce măsură experiența spirituală poate fi un obiect de studiu? Aș numi trei motive:

a) Ea este manifestarea și semnul unei posibilități, al unui aspect fundamental pentru condiția umană. Ființa umană este o ființă a experienței. Se spune *experientia magistra* (experiența este maestru, profesor). Cuvântul „experiență" ne vine din greacă, de la *peira*, care înseamnă „încercare", iar rădăcina sa pare a fi identică cu cea a cuvântului *pyr*: foc. Latinii i-au adăugat prefixul ex-, „pornind de la". Experiența ar fi, așadar, ceea ce decurge din încercare, cunoașterea dobândită prin încercare.

Dar ce înseamnă încercare în context spiritual? În fizică sau în chimie, experiența pune la încercare un obiect. În *Novum Organum*, Francis Bacon spunea: trebuie să ne adresăm direct naturii. Claude Bernard definea astfel, în *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, noțiunea de „experiență": „A observa natura înseamnă a o asculta. A experimenta înseamnă a o interoga." Experiența spirituală nu pune la încercare doar obiectul, ci mai cu seamă și înainte de toate subiectul, ființa umană. Ființa este cea care iese transformată din încercare, dintr-o experiență spirituală. Potrivit expresiei Sfântului Pavel (Galateni 2, 20), „nu eu trăiesc, ci Christos trăiește în mine". Îl pun la încercare pe Dumnezeu, dar eu sunt mai ales cel pus la încercare de Dumnezeu. În finalul încercării lui, Iov (42, 5.6) spune: „Din spusele unora și altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut. De aceea mă pocăiesc

(sunt transformat)." Experiența spirituală înseamnă interogație asupra propriei ființe, chestionare de sine și a sinelui.

b) Experiența spirituală ne interesează apoi, fiindcă reprezintă materie culturală. Orice experiență spirituală este creatoare, întemeietoare de valori, purtătoare a unei viziuni a lumii și, în cele din urmă, verigă, releu ale unei tradiții de cultură. Iar tradiția constituie comunicarea vie și manifestarea progresivă a unui adevăr global, căruia fiecare epocă îi descoperă noi aspecte. De aceea putem vorbi despre experiența spirituală și limbajul ei: fiindcă ea se manifestă prin intermediul artelor plastice, al muzicii, al literaturii etc.

c) A aborda experiența spirituală înseamnă a interoga o altfel de actualitate decât cea curentă, a recicla această noțiune. Fiindcă nimic nu este de o actualitate mai fierbinte decât înțelegerea unei experiențe spirituale și cercetarea locurilor unde ea se înscrie. Spun actualitate și nu modernitate. „Actualitate" vine, cum bine se știe, de la act, de la transpunere în act, de la ceea ce se realizează. Experiența spirituală cuprinde o dimensiune profetică, fiindcă actualizează ceea ce, fiindu-ne cel mai apropiat, constituie, în fond, ceea ce este mai îndepărtat. Evenimentele cele mai apropiate au, și ele, nevoie de mai mulți ani-lumină spre a ajunge până la noi, spunea Nietzsche. Ceea ce vine brusc vine din viitor. Schimbări imperceptibile apar brusc, surprinzător, într-o desfășurare totală de senzuri. „Istoria e organizată dinspre invizibil spre vizibil" (Nikolai Berdiaev). Actualitatea surprinde. Iar experiența spirituală, din pricina caracterului ei matricial, focalizator, ne permite să înțelegem actualitatea umanității.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

A doua întâlnire, 7 martie 1979

Locuri și semne

După capitolele precedente, mai cu seamă după cele dedicate revelației și itinerantei – care pun în mișcare ființa omenească și, cine știe, poate istoria omenească în întregul ei sau, chiar mai mult,

pe Dumnezeu însuși –, am ajuns la răscrucea pe care ne vom strădui acum să o jalonăm, la evocarea „locurilor și semnelor". Acest titlu se justifică înlăuntrul unității organice a cursului nostru și a cercetării noastre prin faptul că traseul experienței spirituale este marcat, balizat de locuri și de semne care constituie tot atâtea relee puternice pentru revelația lui Dumnezeu, asumată de ființa umană în calitatea ei de persoană, ca o experiență personală în interiorul răspunsului pe care îl dă revelației. Aceeași revelație fiind asumată totodată de umanitate, înțeleasă drept comunitate cu un anumit destin, fie că o știe sau nu. Revelație asumată finalmente de Dumnezeu – ceea ce e de înțeles într-un sens foarte obiectiv – care își asociază în mod absolut, veșnic, propriul destin la destinul omului: la bine și la rău. Ceea ce noi conceptualizăm în termenii unei „asocieri de destine" constituie în tradiția abrahamică „legământul". Ne aflăm aici într-un spațiu comun de sens, încă și mai puternic marcat, al celor două tradiții, islamică și creștină, privind itinerația lui Dumnezeu și a omului, destinele lor împletite.

„Cuvântul" și „Scriptura"

Nu trebuie să uităm că recurgem la metoda obiectivă și exigentă a științelor religioase și a pluridisciplinarității, dar în lumina credinței vii, trăită ca experiență. Or, a intra în tematica noastră prin cuvânt, a începe cu el este absolut riguros, de necontestat, în numele unei cunoașteri obiective. Orice experiență a credinței își are temeiul în revelația lui Dumnezeu, referința ei primă și ultimă. Or, revelația, în sens global, înseamnă că, amețitor, asemenea unui vârtej, Dumnezeu vorbește, ne livrează cuvântul său. Iată ce vom reaminti rapid.

Acest cuvânt este locul unde se înrădăcinează orice experiență spirituală, concepută ea însăși în cadrul unei experiențe a credinței, ca un parcurs către un *interior* și către un *dincolo*. Punctul nostru de plecare pentru această aventură spirituală are ca referință primă și ultimă cuvântul revelat. Or, cuvântul revelat se înscrie în limbajul omenesc. De aceea, vom începe prin a aminti acest dat fundamental

care marchează orizontul cercetării noastre, al realității noastre și, în cele din urmă, al destinului nostru esențial.

Ce este limbajul omenesc? L-am putea defini ca sistem de comunicare, de relație și de schimb. E o definiție care depășește cu mult ceea ce se numește „limbaj vorbit", discursul fonetic articulat, pentru a se înscrie într-un sistem coerent, comunicator, expresiv, de semne inanimate, de repere, chiar de evenimente (ele formează limbajele popoarelor) sau într-un sistem convențional (ca în cazul limbajului științific). Limba este un sub-sistem al limbajului.

Funcția limbajului, spuneam, este o funcție de comunicare, de relație, de schimb. În străfundul limbajului e stabilită, așadar, o trecere, care este poate trecerea însăși a ființei, o străbatere-depășire esențială a singurătății. Comunicare, adică trasmiterea unui mesaj, prin limbă sau printr-un semnal, înspre exteriorul locului unde se află înscris, către un destinatar diferit de emițător. Comunicarea, mai ales cea prin limbaj omenesc, vizează relația, o stare nouă, de punere în prezență, de complicitate sau de „legământ" cu un altul. În ce privește aspectul „schimb", Școala antropologică americană, ca și cea franceză (Lévi-Strauss) susțin că ființa cunoaște trei sisteme sau trei modalități de schimb, de trecere spre celălalt: limbajul, moneda, căsătoria. Cuvântul este invitație la schimb. În germană, cuvântul este totodată *Aussprache* (expresie) și *Ansprache* (adresare), rostire adresată cuiva, pentru a fi participată. Schimbul subîntinde cuvântul ca origine, ca parcurs și ca țintă. Căsătoria este, și ea, schimb. Iar între cele două, banul, moneda, poate deveni, și el, în mod curios o relație, contrafacere a lui Dumnezeu, într-un mod inuman („nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona", zeul averii, *cf.* Matei 6, 24).

Însă limbajul nu este locul ultim de emergență a sensului exprimat și transmis. Locul ultim este *cuvântul*. Iar el nu se reduce la articularea sa fonetică, la „spusa" lui. Domeniul cuvântului este cu mult mai vast, e absolut. Cuvântul marchează limitele și destinul ființei. Pentru ca un lucru să fie, trebuie ca el să aibă loc în cuvânt, altminteri spus, în sensul care e formulat prin cuvânt. Afirmația

cum că totul stă în cuvânt este riguros și vertiginos adevărată, cu condiția de a nu ne opri la conceperea cuvântului ca simplă spusă, vorbă. Ernst Cassirer susținea, de pildă, că nu putem admite existența unui lucru dacă nu suntem în stare să îi dăm o semnificație prin cuvânt. La fel Wittgenstein, în *Tractatus logico-philosophicus*: „Limitele lumii sunt limitele cuvântului." În sfârșit, Heidegger socotea cuvântul „casa ființei, templul ființei". Ființa se reculege și se dăruiește în cuvânt. Începând cu Aristotel, a existat o interogație asupra originii limbii omenești și s-au construit o mulțime de teorii. Or, problema este falsă. A pretinde să cunoaștem originea primă a limbii înseamnă a pretinde să ne situăm înainte de această origine. Ceea ce ne-ar trimite spre căutarea unei alte origini, care i-ar răpi originii găsite caracterul prim. În fapt, de când apare omul apare și cuvântul.

Iată în ce context al cuvântului omenesc poate fi situat cuvântul lui Dumnezeu, cuvântul revelației: anume, pornind în mod obiectiv de la funcționarea cuvântului omenesc. Omul vorbește obiectele, nu ele sunt cele care vorbesc. Omul nu le vorbește obiectelor, ci le vorbește pe ele. Cuvântul vine de la om și situează obiectul în rațiunea lui de a fi. Dacă însă „obiectul" vorbirii sale este un om, atunci îi vorbește celui din urmă; există comunicare, relație, schimb de cuvinte. Cuvântul care vorbește – chiar și în deșert, precum cuvântul profetic – cere un răspuns de la cineva. Cuvântul cheamă cuvânt. Mai adânc încă, atunci când există *comunicare*, există dorință în sensul tare al cuvântului, expresie a străfundului ființei: dorință, nu nevoie. Ea manifestă dinamismul însuși al ființei și al vieții. Dar este o altă dorință, încă și mai adâncă decât cea a comunicării: e dorința *comuniunii*. Ceea ce e înscris, în chip inaparent, în străfundul însuși al cuvântului, este dorința de comuniune. Omul comunică pentru ca această comunicare să se poată transforma, celebra, împlini în comuniune. Iar comuniunea împlinește toate nivelurile comunicării sub semnul celei care se numește iubire. Vom spune atunci că iubirea, ca împlinire a comunicării în comuniune, trebuie înțeleasă dincolo de formele sau modalitățile ei comune. E iubirea în sensul de caritate, de milă, deși aceste

cuvinte au fost atât de mult deformate și devitalizate. Reamintesc expresia victoriană *cold as charity*, caritatea fără comuniune.

Iată contextul în care putem deja situa irupția cuvântului lui Dumnezeu în limbajul și în cuvântului omului, care sunt locul revelației. Cuvântul omenesc marchează, spuneam, limitele ființei sale. Cuvântul lui Dumnezeu este, din principiu, în mod obiectiv, diferit. Nu îl pot spune pe Dumnezeu așa cum spun obiectele. Sau, dacă o fac, cel pe care îl spun nu mai e Dumnezeu, ci un idol. Fiindcă altfel, omul l-ar putea constitui pe Dumnezeu, i-ar putea da ființă. Iată sensul interdicției imaginilor (în sensul de idoli) în tradițiile abrahamice.

Un alt aspect al cuvântului lui Dumnezeu: omul nu îi poate vorbi lui Dumnezeu, nu i se poate adresa primul pentru a obține, în schimb, răspunsul Lui. Atâta vreme cât Dumnezeu nu se pune pe sine ca interlocutor, nu se manifestă, omul nu îl poate găsi. Omul nu poate găsi împrejurul său decât interlocutori omenești sau neînsuflețiți sau imaginari. Nu îi poate spune „Tu" lui Dumnezeu decât dacă El s-a propus întâi, s-a dat pe sine în cuvântul său. Iar atunci, El este cel care vorbește omului. El vorbește omului și astfel îl constituie. Iar dacă e așa, orice experiență spirituală se face în interiorul acestui cuvânt revelat al lui Dumnezeu.

Reamintim ceea ce spuneam anul trecut despre cele trei niveluri pe care cuvântul lui Dumnezeu se dă și, dăruindu-se, constituie realul:

a) Din punctul de vedere al tradițiilor, prima comunicare a cuvântului lui Dumnezeu se situează la nivel cosmic, la nivelul creației. În religiile abrahamice, începutul este marcat de cuvântul creator care face ceea ce spune și spune ceea ce face. E o caracteristică pe care cuvântul omenesc o are prea puțin. Când cuvântul lui Dumnezeu rostește *Fiat*, el realizează realul manifestat. Cuvântul se spune pe sine și spune lumea.

b) Un alt nivel, foarte important pentru cele două tradiții, islamică și creștină, este cel profetic. Odată realul constituit, el este aruncat, lansat în timp, în aventura devenirii, care este, de asemenea, aventura unui creator creat: omul, aflat în fiecare clipă dinaintea

provocării și a angoasei. Irupția cuvântului lui Dumnezeu în acest parcurs al aventurii omenești: iată ceea ce constituie cuvântul profetic, a cărui situație este extrem de periculoasă – Christos amintește care e soarta profeților –, fiindcă el intră în conjuncție și în tensiune cu libertatea omului. Dacă cuvântul creator constituie cosmosul, cuvântul profetic trebuie să țină seama de o creație nu numai conștientă și cuvântătoare, ci și liberă, capabilă să spună „da", să spună „nu" sau să nu spună nimic.

c) În sfârșit, al treilea și ultimul nivel este nivelul eschatologic. Eschaton înseamnă „lucrurile ultime", cele ce privesc sfârșitul: nu numai sfârșitul lumii, Ziua Judecății și domeniul de „dincolo", ci și împlinirea totală a cuvântului lui Dumnezeu. Așa încât, atunci când omul vorbește, el nu este decât un releu. Cuvântul divin însuși este cel care se rostește pe sine, care vorbește prin intermediul oamenilor, al omenirii. Acest cuvânt care în grecește e numit *logos* – cuvânt, rațiune, semnificație spirituală și sens –, el este cel care vorbește. *Die Sprache spricht*, spune Heidegger.

Ne aflăm, așadar, la nivelul la care Dumnezeu, care vorbește și se spune pe sine, irupe în cuvântul omenesc. Iar acest moment de ruptură, de sfâșiere, de irupere a unui orizont cu totul diferit decât cel al cuvântului omenesc ne oferă o presimțire a adevărului. Adevărul irupe în cuvânt, deoarece acest cuvânt este al lui Dumnezeu. Iar acolo unde cuvântul Lui apare, el presupune un adevăr care dă sens creației, aspectului profetic, chiar și „lucrurilor ultime", care oferă discernământul suprem asupra a tot ce există.

Ne apropiem acum de o importantă trecere: cuvântul „cuvântător", activ, care e cuvântul lui Dumnezeu înscris în limbaj omenesc, trece spre locul său propriu de înscriere determinată: cartea care propune revelația. De aici decurge expresia, de valabilitate în mod obiectiv generală: „poporul Cărții". Vom avea de studiat cu atenție forma cuvântului înscris în aceste tradiții comune, ale limbilor care poartă cuvântul și totodată litera revelației, anume limbile semitice. De pildă, în arabă *kalām* înseamnă cuvânt; din aceeași rădăcină, KLM, se formează *kelem* care înseamnă suferință, rană, tăietură. Cuvântul operează rănind și străpungând asemenea unei

săbii cu două tăișuri. Să nu uităm ce semnificații are sabia – araba are 150 de cuvinte pentru a o numi! – în Evanghelie și în epistolele Sfântului Pavel: Duh și discernământ (*furqān*), *al-Furqān* fiind una dintre denumirile Coranului. *Logosul* grec conduce spre concept, *kalām*-ul arab spre rana inimii...

A treia întâlnire, 4 aprilie 1979

Ne aflăm la răscrucea traseului nostru: trecerea de la cuvânt la scriptură. Scriptura este, prin excelență, primul „loc" al itineranței lumii și a ființei, puse în mișcare de ceea ce am recunoscut și am numit revelație. Nu mai e nevoie să insistăm asupra *coerenței lăuntrice a acestei dezvoltări*; ea nu provine din proiecția noastră rațională asupra unui traseu pe care noi nu facem decât să îl descifrăm. Suntem cuprinși noi înșine în această coerență dacă recunoaștem revelația lui Dumnezeu în calitatea ei proprie. Or, dacă Dumnezeu se revelează, ceva se pune în mișcare în istoria concretă și în istoria secretă a ființei. Iar acest ceva, l-am identificat în cursul nostru din anul trecut ca *itinerantă*, temă caracteristică oricărei tradiții spirituale întemeiate pe revelație.

Suntem cuprinși noi înșine în această coerență, organică și intimă, dacă recunoaștem, în calitatea lor proprie, cele pe care le-am numit „locuri și semne". În măsura în care omul e pus în mișcare, în istoria lui exterioară și în istoria lui secretă, de revelația lui Dumnezeu, el își împlinește itinerantța străbătând locuri și semne care îi dau jaloanele pentru a putea înainta.

Trecerea de la cuvânt la scriptură constituie primul loc și primul semn pentru cei aflați pe cale sau pentru cei care studiază obiectiv fenomenul unei tradiții spirituale.

Ca să operăm această cotitură, am fixat o primă caracteristică, constând în pretenția esențială a cuvântului revelat de a fi un *cuvânt de adevăr*. Adevăr care se exprimă în cuvântul revelat, în limbajul omenesc, dar nu la nivelul cunoștințelor științifice, ci drept adevăr de viață veșnică. Și menționam deja, la sfârșitul întâlnirii noastre precedente, ca loc de reflectare a adevărului intrinsec prezent în

cuvântul revelat, *limbile* în care acest cuvânt este rostit. E de analizat, în această privință, termenul grec *aletheia*. E de notat, de asemenea, că Scriptura este primul loc care tinde să rețină, să fixeze cuvântul revelat, pentru a-l salva de uitare (*lethe*), mai exact pentru a *ne* salva pe noi înșine de uitare. Dacă acest cuvânt alunecă în uitare, nu mai avem o instanță care să ne comunice adevărul ultim și riscăm să alunecăm noi înșine în uitare, în acel fluviu al uitării, apă neagră, potrivit mitologiei grecești. Iată în ce ar consta o justificare a *Scripturii*.[1]

Limbajul. Fenomenologia „Cărții"

Înainte de a ajunge la abordarea mai precisă și mai specifică a Cărții sacre (Biblia sau Coranul în tradiția abrahamică), e potrivit să reperăm un spațiu totodată istoric, uman și simbolic în care se situează fenomenul „Carte sacră". Putem spera că astfel înțelegerea termenului va fi adâncită.

Fenomenologia este o metodă de lucru și de cunoaștere care își propune să abordeze un fenomen în sine și să îl pătrundă pentru a-i permite astfel să dezvăluie sensul pe care îl poartă înlăuntrul său. Nu este, așadar, o metodă care pornește de la definiții *a priori* sau conceptuale, premergând studiul propriu-zis. Ea ține seama de aserțiunea lui Hegel: întreg realul este rațional.

În această perspectivă, nu Cartea sacră e cea care își pune propriile ei norme de autoritate, de comunicare, de mesaj. Ea nu face decât să asume, să ordoneze și să concentreze asemenea norme pornind de la un spațiu mai vast, conatural conștiinței omenești și apărut odată cu ea.

E de notat că de vreo cincisprezece ani fenomenul „carte" sau „scriptură" domină investigațiile culturale ale timpului nostru. Sunt studii care ne pot ajuta să înțelegem expresia „popoarele Cărții".

[1] Notiță de curs, manuscrisă: „A reține Cuvântul (revelat), a-l «fixa», a-l înscrie (pentru a-l salva) pentru a ne salva de la uitare (*a-letheia*), care înseamnă moarte."

Pentru început, vom face o exegeză a „locurilor comune" de gândire și de referință, care ne par atât de familiare, încât le ignorăm sau le nesocotim profunzimea secretă. O asemenea exegeză rezervă întotdeauna surprize uimitoare. Pildă să ne fie Guillaume Apollinaire, care scria imnuri „căii ferate": „Teme-te că va veni o zi când un tren nu-ți va mai stârni emoția!" E potrivit să ne temem că într-o zi capacitatea noastră de uimire va fi alungată, iar locurile comune nu vor mai fi recunoscute.

Plan general

a) Ce înseamnă cartea, ca *noțiune*? Știm cu toții: cartea e compusă din pagini broșate sau legate. Asta e tot? Este aceasta „ideea" de carte, semnificația ei esențială, inima, sensul ultim al realității ei?

b) Ce înseamnă cartea ca *obiect*? Care e structura obiectuală a cărții? Fiindcă un asemenea obiect nu e doar compact, e, de asemenea, structurat, ordonat potrivit unei *structuri în mișcare*. Avem de a face cu un *text*, cu o textură. Cuvântul „text" vine de la latinescul *texere* = textilă, țesătură. Ceea ce e de apropiat de faptul că anumite expuneri cuprinse în cărțile doctrinelor indiene sunt numite *sūtre*, *sūtra* însemnând fir, urzeală. Iar în greacă, strofă (*strophe*) vine de la *strephein* = a întoarce, a înfășura, a țese, a toarce. Dacă depășim, așadar, opacitatea locului comun, ne vom da seama că, prin această structură în mișcare, orice carte se află în complicitate cu *timpul*. Când iau o carte, intru într-o mișcare: în primul rând, mișcarea de a întoarce paginile și de a urmări cu ochii; apoi mișcarea sintaxei și a limbajului. Cele spuse ne vor ajuta să înțelegem structura Cărții sacre.

Dezvoltare

a) „Ideea" de carte. Definiție imediată, spontană: o carte, dincolo de experiența noastră culturală actuală, ar putea fi definită ca un ansamblu coerent și ordonat de materiale, purtător al unei comunicări fixate prin semnele recognoscibile (literele) scriiturii. Această definiție presupune:

— existența unui autor, cunoscut sau anonim, individ sau colectivitate;

— existența unui suport material pentru un al treilea element;

— înșiruirea ordonată a scriiturii (*graphe*), grafemul, care fixează și vehiculează cuvântul;

— existența virtuală a unui cititor.

În ce privește materialul, cartea așa cum o cunoaștem este de concepție recentă. Gutenberg a făcut prima tipărire la mijlocul veacului al XV-lea. În vremea atenienilor și a semiților vechi, cartea consta într-un sul (papirus, pergament sau, în China, mătase ori hârtie). Abia în timpul Imperiului lui Augustus s-a ajuns să fie folosite pagini dreptunghiulare legate, ceea ce a dat codexul. În Apocalipsa 6, 14, se spune, de pildă: „Iar cerul s-a dat în lături, ca o carte de piele pe care o faci sul." Cerul drept carte. După ce o carte era citită, după ce mesajul fusese comunicat, cartea era înfășurată. Iată sensul expresiei la Sfântul Ioan. Dacă nu am cunoaște condiția materială a cărții din acea vreme, am trece pe lângă una dintre semnificațiile importante ale pasajului. Putem astfel înțelege importanța unei analize fenomenologice.

Presimțim deja că ideea cărții depășește cu mult mărunta noastră concepție, cea a cărții tipărite, marcată de istoria noastră culturală. Reluând ideea pe care Cartea sacră o potențează, orice carte este purtătoare a unei înscrieri, a unui mesaj, pe care autorul îl fixează în ea și pe care eu, cititor, am a-l descifra.

În acest orizont, prima carte de descifrat este cosmosul însuși. Se vorbește despre „Cartea lumii". Lumea are un autor pe care îl pot recunoaște, așa cum îl recunosc pe autorul unei cărți dacă scrisul lui îmi este familiar. Grecescul *kosmos*, latinul *mundus* constituie contrariul haosului; desemnează ordinea universală, lumea ca rânduire. Prin ipoteză așadar, dată fiind această ordine, lumea are un autor. În ea pot descifra semne și, astfel, îl pot descoperi pe autorul ei, Dumnezeu. Cosmosul este, așadar, o carte – al cărui autor nu și-a spus încă ultimul cuvânt. Lumea este desăvârșită în calitate de cosmos, iar prin oameni i se adaugă istoria – proiect omenesc, câteva pagini mai mult sau mai puțin glorioase. Dar în acest *Liber*

Mundi autorul nu și-a spus încă ultimul cuvânt. Când va vorbi din nou, va fi un cuvânt revelat și va exista o altă carte care să îl cuprindă. Dar nici această carte nu va conține ultimul cuvânt al lui Dumnezeu. Fiindcă dacă citesc corect Cartea revelată, descopăr că această carte e destinată, ea însăși, să fie „înfășurată", să fie eschatologic resorbită în Prezența lui Dumnezeu. Dacă o citesc corect, văd că ea nu se rezumă la condiția de carte, că nu este decât un *semn*, un *loc*.

Astfel, în Vechiul Testament, în capitolul 3 al Ieșirii, Dumnezeu i se revelează lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt." E „numele de taină", numele Tainei dumnezeiești. Iar pentru cabaliști, marea tragedie constă în faptul că nimeni nu mai știe cum se pronunță acest nume, din care nu am păstrat decât literele: YHWH. Cartea nu era decât un releu. Adevărata comunicare se făcea prin tradiție orală, de la mare preot la mare preot. Iar numele era pronunțat o singură dată în an, în singurătatea sanctuarului templului, cu fața spre Dumnezeu. Era ca un act de recunoaștere privitor la Dumnezeu.

În Noul Testament, Apocalipsa insistă mult asupra faptului că doar la sfârșit va fi rostită „Evanghelia veșnică" (Apocalipsa 14, 6), care e citită dincolo de istorie. Și se mai spune în Apocalipsă (2, 17): „Biruitorului îi voi da o pietricică albă și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l cunoaște decât primitorul." În sfârșit, în interiorul textului Apocalipsei, se remarcă locuri care sunt ca niște falii, niște fracturi în textura cărții, ceea ce înseamnă că această carte e făcută să fie depășită.

E de amintit aici o tradiție sufită care ne relatează o anecdotă foarte semnificativă. Un discipol plin de râvnă îi cerea neîncetat maestrului său să îi dezvăluie ultimul nume al lui Allah, cel care conferă rostitorului său atotputerea. Într-o zi, maestrul îl întreabă: „Te crezi vrednic de acest nume? Atunci mergi la poarta cetății, ia aminte și întoarce-te." Ucenicul se duce și ia aminte la cele din jurul său. În cele din urmă, vede un bătrân, alături de măgărușul lui istovit, încărcat cu lemne. Un paznic îi confiscă lemnul de foc, îl lovește și îl gonește afară din cetate. La întoarcere, ucenicul

istorisește maestrului său ceea ce a văzut. Cel din urmă îl întreabă: „Ce ai fi făcut în locul bătrânului, dacă ai fi cunoscut numele atotputerii lui Dumnezeu?" Celălalt răspunde: „L-aș fi ucis pe ticălosul paznic." Maestrul îi spune atunci: „Trebuie să știi că eu însumi am aflat numele atotputerii lui Dumnezeu de pe buzele acelui biet bătrân pe care l-ai văzut astăzi."

E de notat aici deschiderea către experiența definitivă, pe care cartea o anunță și ea.

Din secolul al XV-lea, așadar, prin apariția tiparului, lumea noastră a făcut trecerea de la un tip material de carte la un altul. Schimbarea a fost inițiată de revoluția rațională și științifică a Renașterii. Evul Mediu occidental fusese literalmente dominat de „cartea autorității", cea a doctorului prin excelență, Aristotel, „maestrul tuturor celor ce vor să știe" (Dante).[2] Cartea cuprindea întreaga cunoaștere, ceea ce implica, eventual, nesocotirea realului. Or, pentru a ilustra cotitura produsă de Renaștere, e de ajuns să menționăm remarca lui Galilei, anume că terminațiile nervoase se îndreaptă spre encefal, nu spre inimă, cum gândea Aristotel și cum, urmându-l, gândea întreg Evul Mediu. Renașterea amorsează cotitura, trecerea de la „cartea autorității" la „cartea naturii" și la metoda experimentală. Calea aceasta odată deschisă, Descartes va declara: întregul meu efort constă în a citi marea carte a lumii. Jaspers, apoi: „lumea este manuscrisul altuia, inaccesibil unei lecturi universale, pe care doar existența îl descifrează".

Iată, așadar, că ideea de carte nu e o temă inutilă sau artificială, iar de un deceniu încoace s-a revenit la o reflecție asupra ei. Care este soarta cărții, de această dată potrivit concepției socio-culturale a civilizației noastre? Fiindcă această carte este pe cale să suporte o metamorfoză și aproape o alterare a statutului și a funcției ei, datorită „revoluției telematice". Ne putem referi, în această privință, la ultima lucrare a lui Michel Poniatowski.[3] Nu vom mai avea nevoie de carte de telefon, apelul se va face cu ajutorul unui

[2] Infernul, IV, 131: „il maestro di color che sanno", „maestrul acelora ce știu".

[3] *L'Avenir n'est écrit nulle part*, Albin Michel, Paris, 1978.

ecran de calculator. Nu vom mai răsfoi cartea. Totul va fi înregistrat. Ceea ce creează o nouă sensibilitate spirituală. Reiau: în secolul al XVI-lea s-a trecut de la „cartea autorității" la „cartea naturii", ceea ce a creat o nouă viziune despre lume. Astăzi ne aflăm pe pragul, încă dificil de perceput, al unei mutații. De la cartea scrisă, care ne „tiraniza" și care cuprindea cunoașterea, se trece la un alt tip de înscriere, grație electronicii.

A patra întâlnire, 25 aprilie 1979

Pornind de la noțiunea de „carte", pe care am studiat-o data trecută, vom putea situa mai bine expresia *Ahl al-kitāb*, „poporul Cărții".

Semnificația intrinsecă a cărții

Pentru ce o carte? Deoarece cartea e întotdeauna învestită cu o aspirație la totalitate. O carte se înfățișează întotdeauna ca încheiată, desăvârșită în interiorul propriului ei spațiu. De aici decurge semnificația esențială a cărții, anume că ea cuprinde într-un spațiu foarte limitat o totalitate care, în sine, se revarsă dincolo de el, îi scapă. O carte se înfățișează ca „parte totală", în termenii lui Leibniz, o parte echivalentă cu întregul. Ea își propune să trezească în cititor înțelegerea acestui întreg. Există, așadar, o echivalență între totalitatea propriu-zisă (totalitate a timpului, a culturilor, a limbilor, a istoriei) și o parte minusculă a acestei totalități, care e cartea. O carte are, prin această însușire, caracterul unui microcosmos. Cosmosul nu poate fi cunoscut în totalitate, ca macrocosmos, fiindcă o atare cunoaștere ne depășește posibilitățile; cu toate acestea, putem depista jaloanele care ne permit să descifrăm cosmosul și să vibrăm în armonie cu el. Dante își concepe *Divina Comedia* în acest spirit. E conștient că opera lui trebuie să recapituleze cele trei lumi: Cer, Purgatoriu, Infern. Aceeași conștiință la Mallarmé.[4]

[4] Stéphane Mallarmé, *Quant au livre*: „Totul, în lume, există pentru a ajunge-ntr-o carte", proiect al „operei totale", al „cărții totale", cartea împlinindu-și astfel rolul de instrument spiritual.

Sau la un autor contemporan, J.M.G. Le Clézio, privitor la cartea civilizației maya, *Popol Vuh*: „Adevăratele cărți sunt magice, vin de la celălalt capăt al timpului, dense, asemenea stelelor. Sunt încărcate de simboluri și de semne, scrise ca înlăuntrul unui vis, între prăpăstiile negre ale uitării, fiindcă ele sunt visul dinainte de întoarcerea în somn, iar ceea ce a fost scris pe aceste file ajunge până la noi pe jumătate șters, frază enigmatică ce răsună în toată adâncimea originii limbajului."

Prima carte, spuneam, este Cartea lumii, scrisă de Cuvântul creator al lui Dumnezeu. Dar, ca valoare inteligibilă, această primă carte este *înfășurată* într-o carte mai strict delimitată, anume Cartea sacră, purtătoare a respectivului mesaj revelat. Această ultimă carte cuprinde cosmosul întreg și este totodată cuprinsă în cosmos. De aici decurge, în interiorul fenomenologiei cărții, o noțiune foarte importantă: *pogorârea Cărții*.

Cartea purtătoare a unui Cuvânt care vine de la Dumnezeu nu este, așadar, produsul unui avânt omenesc, nu ține de cosmos. Ea *coboară*. Noțiunea există în toate tradițiile care vorbesc despre revelație și mai cu seamă în tradițiile numite abrahamice, cele care constituie, pentru a relua terminologia musulmană, „popoarele Cărții". Noțiunea de „pogorâre a Cărții" e una dintre caracteristicile acelei ere a umanității ce ar putea fi definită drept era „popoarelor Cărții".

În Vechiul Testament, de pildă, coborârea e subliniată de momentul când, în popor, se formează conștiința Cărții, momentul când poruncile lui Dumnezeu sunt date, prin Moise, pe Sinai, poporului. E singura înscriere atribuită, simbolic și real, intervenției divine: Tablele Legii.

În tradiția musulmană, noțiunea este prezentă și mai sugestiv (estetic vorbind). Pogorârea Cărții este mai elaborată, tematica respectivă se referă la „locul" deținut de Coran, la statutul lui metaistoric și transmundan. Coranul preexistă lumii, el stă lângă Dumnezeu.[5]

[5] E tema Coranului ceresc, veșnic, prototip și sursă pentru cel revelat – temă sprijinită de versetul 17, 82: „Noi pogorâm *din* Coran tămăduire și

Coranul este situat într-un „loc" (*maqam*) aparte – unde comunicarea lui Dumnezeu se pierde la un moment dat pentru om și prin om, ca să găsească un loc în cosmos și prin cosmos, spre revelarea a ceea ce Dumnezeu este dintotdeauna. Noțiunea de Coran nu începe cu redactarea lui „materială", cu primirea lui de către Muhammad. Muhammad însuși se referă la *pogorârea Cărții*, care e celebrată simbolic în „noaptea destinului", când are loc revelarea totală a Coranului; nu revelarea lui în regimul succesiunii, cuvânt după cuvânt și verset după verset, ci ca intuiție totalizantă, ca descindere a ceea ce era lângă Dumnezeu.

În tradiția creștină, întâlnim o situație aparte. Există, evident, o pogorâre: „Nimeni nu s-a suit la cer, decât cel care s-a coborât din cer, Fiul Omului" (Ioan 3, 13). Această coborâre abolește distanța. Ea nu mai are loc printr-un mediator sau prin mediatori, ca în Vechiul Testament. În creștinism, pretenția la cuvântul de adevăr are un caracter aparte, un caracter absolut. Aici nu se pogoară o Carte (sau o serie de Cărți), care, prin pogorâre, e transpusă din locul ei supra-istoric, din locul ei în Dumnezeu, din Inteligența divină, în limbaj omenesc și într-un mediu omenesc. Aici Cuvântul însuși al lui Dumnezeu, Verbul lui coboară și se pune pe sine în condiția umană totală.

Totuși, prima caracteristică a Cărții revelate, comună și esențială în toate tradițiile, e constituită de faptul că pogorârea ei nu se situează în interiorul unui proces omenesc de descifrare a urmelor lui Dumnezeu în cosmos. Ci vizează receptarea, înțelegerea – datorită actului lui Dumnezeu – a întregului cosmos și a întregii istorii a

---

milostivenie" (*cf. Enciclopaedia of Islam*, art. *Al-Kur'ān*). Nu mai e nevoie să spunem că Tora are același statut pentru linii importante ale tradiției iudaice: în Talmud, dar mai ales în Cabala. Tora premerge creației, este înțelepciunea lui Dumnezeu și modelul lumii; mai mult, este concepută câteodată ca „Realul total", „Cartea totală", în textul căreia omul îl poate întâlni pe Dumnezeu, poate adera la El, poate conlucra cu El asupra destinului lumii. Pentru această temă, Moshe Idel, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, 2002; trad. rom. *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Polirom, Iași, 2004.

omului. Din stricta perspectivă a fenomenologiei religiilor, Cartea constituie un „loc de întâlnire", ceea ce întemeiază și justifică expresia „popoarele Cărții", lucru intuit de tradiția musulmană.

Pentru tradiția creștină, totuși, Cartea în sine, deși provine din actul creației divine, *nu este*, în calitate de carte, *suverană*. Ea este referită la Christos. Christos este totodată Cuvântul și exegetul acestui Cuvânt: nu printr-un discurs logic continuu, ci printr-o desfășurare de sens de-a lungul parcursului său pământesc și chiar dincolo de acesta, prin Duhul său.

În toate tradițiile abrahamice, înainte de a fi fixat în Carte, Cuvântul revelat „spune", își manifestă propriul lui mod de acțiune, se lasă presimțit prin intermediul termenului însuși de „cuvânt".

a) În arabă, rădăcina triliteră KLM este comună pentru termenul *kalām* („cuvânt") și pentru cel care înseamnă „suferință". Am menționat deja înrudirea termenilor. Orice cuvânt este o rană, fiindcă e, în primul rând, intruziune. Cuvântul e făcut pentru a pătrunde, pentru a „răni" în sensul propriu al termenului, pentru a străpunge coaja, exteriorul ființei și a o atinge lăuntric. Christos spune, în acest sens: „Cel ce are urechi de auzit să audă." Cuvântul lui Dumnezeu e făcut să pătrundă dincolo de nivelurile unde reflecția umană își păstrează confortul. El își face drum mai adânc, printr-o „materie" care, prin natura ei, se opune, rezistă. Termenul „rană" este ambivalent. Există o rană de viață și există o rană de moarte. Cea din urmă este ostilă, atacă fundamentele vieții. Prima conduce la viață în sensul că, sfâșiind opacitățile, rezistența, întunericul ființei, face să țâșnească în aceasta un izvor nou de viață; face, totodată, din cuvânt un cuvânt al vieții.

Pentru a da viață, cuvântul trebuie să atingă *inima*. Primele Table ale Legii, scrise de Dumnezeu însuși, au fost sfărâmate de Moise (Exod, 32) pentru că inima poporului n-a fost atinsă de ele. Iar Cabala adaugă că celelalte table (Exod, 34) erau mai puțin împlinite. Pavel însă spune că adevăratul loc unde Dumnezeu își întipărește Cuvântul său nu este piatra, ci *carnea, inima* (Romani 2, 15), *centrul* în care se poate realiza unitatea omului pentru ca el să primească unitatea Cuvântului lui Dumnezeu. Iată locul

adevăratei înțelegeri. Potrivit misticilor musulmani, adevărata Ka'ba este inima (*qalb*). Acolo se petrece adevăratul pelerinaj, pelerinajul interior.

Potrivit Evangheliei după Ioan (19, 34), lui Christos pe cruce i se străpunge inima. Pasajul trebuie citit pe mai multe niveluri: în sens istoric, faptic; apoi, în sens moral, întru câtva ambivalent; în sfârșit, în sens anagogic. Oare noțiunea de rană nu apare aici într-un mod extrem de aparte? Aici nu numai cuvântul rănește și străpunge. Ci Cuvântul însuși al lui Dumnezeu, Verbul, Logosul este, el însuși, rănit, străpuns. Pentru a percepe mesajul excepțional care se comunică în acest episod, e de ajuns să îl ascultăm pe Sfântul Ioan, care insistă: „și îndată a ieșit sânge și apă", temă reluată în Epistola I a lui Ioan 5, 6–8. E tema *rănii* asociate *cuvântului*, numai că de această dată situația se răstoarnă: Cuvântul însuși este cel rănit. Nu numai inima omului este rănită aici, ci inima Dumnezeului-om este străpunsă, lăsând să izbucnească din ea sânge și apă. Dar izbucnește mai cu seamă elementul cel mai lăuntric: Duhul (I Ioan 5, 6–8).[6]

b) Rana asociată cuvântului se află în continuitate cu tema sabiei. Se știe ce bogat, ce precis simbolism au artele marțiale în China, în Japonia, pentru cavalerii occidentali, de asemenea. Funcțiunea esențială a sabiei, a spadei – chiar ca utilizare fizică, dar animată de o intenție spirituală – nu este să taie, ci să discearnă, să separe ceea ce este adevărat de ceea ce este fals. Sabia e, în simbolismul ei, un instrument de cunoaștere profundă. Adevărul stă de partea vieții, falsul de partea uitării (*lethe*). Așadar, adevărata funcție a sabiei este *discernământul*: *dis-cernere*, în latină; *dia-krisis*, în greacă, *krisis* însemnând judecată (sensul ei cel mai amplu fiind judecata lumii). Sabia te face să treci printr-o judecată.

c) În sfârșit, a treia noțiune subiacentă temei cuvântului este noțiunea de *război*. Noțiune ambivalentă, războiul este, pe de o parte, operă de distrugere, de nimicire, de moarte. Caracter valabil

[6] Pentru această interpretare, vezi, de asemenea, André Scrima, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2003, cap. „Urcușul sensului crucii".

nu numai în plan material, ci și în plan spiritual. Să ne gândim la războiul dintre carne și duh, prezent la Sfântul Pavel și în Apocalipsă, apoi la războiul dintre fiii Luminii și fiii întunericului, așa de important în gnoza zoroastriană, reapărând în tradiția ebraică și în tradiția paulină – un război care se situează în mod evident la un alt nivel decât cel imediat, material.

Însă atunci când Christos spune (Matei 10, 34): „n-am venit să aduc pace pe pământ, ci sabie", termenul își schimbă semnificația. În locul din care vine coborârea Cuvântului, războiul este un instrument de pace. Fiindcă războiul este purtat aici, așa cum vedem în Apocalipsă, cu arma Cuvântului spiritual: sabia cu două tăișuri. Numai deosebind între adevărat și fals – ceea ce constituie esențialul în experiența spirituală –, numai operând judecata și acceptând ca inima de carne (nu de piatră) să îi fie străpunsă, numai așa poate omul dobândi pacea. Ioan Scărarul (secolul al VII-lea) intona: „Mi-ai rănit inima, o! dumnezeiască cunoaștere!" E ceea ce se numește în latină *compunctio cordis*, „străpungerea inimii". Orice am putea învăța și înțelege, orice am săvârși ca practici religioase, nu vom atinge pacea atâta vreme cât inima noastră nu a fost străpunsă, rănită de iubirea lui Dumnezeu, care este cunoaștere. În tradiția ortodoxă, un moment foarte important pe drumul spiritual este cel în care călătorul, rugătorul primește „darul lacrimilor", corespunzând „străpungerii inimii". Sunt lacrimi de seninătate și de pace. Lacrimi de bucurie dincolo de bucurie. Sunt socotite echivalente cu apele botezului. La botez, catehumenul este cufundat în apă. Prin străpungerea inimii, apa botezului, suscitată de Duhul Sfânt în inimă, izbucnește din interiorul ființei. În tradiția creștină răsăriteană, acesta este socotit botezul lacrimilor, botezul Duhului.

În islam, noțiunea de război există, fără îndoială. Război militar, desigur; Apusul creștin și-a constituit noțiunile de cavaler și de cavalerism fiind inspirat de musulmani. Dar, de asemenea, război transpus în plan spiritual. Un *hadîth* declară: dacă lupți cu încrâncenare, chiar și până la frângerea sabiei, nu ai atins încă înălțimea războiului sfânt (*jihād*), spiritual.

*

Ne dăm seama, prin cele spuse, cum se constituie noțiunea de Carte sacră în interiorul unei cercetări fenomenologice. Ea se distribuie, în relație cu cuvântul revelat, pornind de la prima Carte, cea a creației, până la Cartea revelată, care conține și e conținută de cosmos. Rabi Akiva[7] spunea: „Pune un semn roșu pe prima pagină a Cărții, fiindcă rana e înscrisă la începutul ei." Pogorâtă, Cartea devine din acel moment accesibilă meditației, iar acesta e locul unde se ivește, în sfârșit, ceea ce constituie *sensul* oricărei Cărți sacre, de la cea cosmică până la ultima, cea a Eschatonului – pe care Cartea sacră nu face decât să îl vestească: anume rana ultimă, conștiința ultimei *krisis*, a judecății din urmă. Aspirația oricărei cărți este să aducă la coincidență ființa și sensul (ființei). Și noi toți pătimim, ne trudim către același țel, căci dificilă este asocierea între literă și Duh, cea care alcătuiește Cartea sacră și care ne îngăduie să o descifrăm.

A cincea întâlnire, 2 mai 1979

Vă amintesc care este tema de cotitură, studiată în întâlnirile noastre precedente, anume trecerea cuvântului revelat la cuvânt

---

[7] Rabi Akiva: figură centrală a rabinismului din secolul al II-lea e.n., căruia i se atribuie inițierea procesului de clasificare și de ierarhizare a diferitelor tradiții orale privitoare la Tora, ceea ce va conduce la elaborarea Mișnei și a Midrașului. El dă, de asemenea, modelul dezbaterilor halakhice (normative) între învățați. Cu autoritatea lui spirituală excepțională, va susține revolta antiromană (132–135) a celui pe care îl va recunoaște drept un misionat și pe care îl va numi Bar-Kohba („Fiul Stelei", *cf.* Numeri 24, 17). Încălcând interdicția romană de a preda învățătura Torei și de a forma discipoli, este supus supliciului. Potrivit tradiției, moare rostind *Ehad* (Unul), cuvânt esențial în mărturisirea de credință (*Șema Israel*). E socotit unul dintre maeștrii și dintre figurile fondatoare în literatura curentului mistic al Carului (Merkava). El este contemplativul extatic care „intră și iese în pace" din aventura hermeneutică a PaRDeS-ului (*cf. Hagiga* 14b).

scris, trecere capitală pentru fundamentul experienței spirituale.[8] Ne-am străduit apoi să situăm cât mai net cu putință noțiunea de *Carte sacră*, în conotațiile ei riguroase și purtătoare de reflecție creatoare, dincolo de frontiere „confesionale". Această noțiune, care unește o comunitate de credincioși, ne conduce la noțiunea de „popor al Cărții".

Va trebui să intrăm astăzi într-un univers jalonat de a doua sub-temă, anume *structura obiectuală a Cărții*. Titlu original, corespunzând caracterului, de asemenea original, al noțiunii. E vorba despre cartea *ca obiect* în câmpul științelor religioase și al experienței spirituale. Materia proiectată dinaintea noastră prin acest simplu enunț este destul de abundentă. Investigarea ei ne va ajuta să completăm, spre a o înțelege, noțiunea de Carte sacră, ca fapt și ca funcțiune.

Situarea Cărții ca obiect simbolic

Temă bogată și foarte articulată, atât în domeniul studiat de istoria comparată a culturilor, cât și în cel care ține de reflecția filozofică propriu-zisă. Cartea are, fără îndoială, menirea de a furniza informații. Dar ea funcționează, de asemenea, ca simbol. Cartea se simbolizează pe sine. În această privință, cartea – oricare ar fi locul unde apare – se înscrie pe fundalul originii și mai ales al semnificației ei.

Știm cu toții că viața noastră este purtată de simboluri care ne constituie, lăsând la o parte simbolurile convenționale (semnele) pe care le constituim noi înșine. Aici ne referim însă la arhetipuri, la simbolurile constituante. Există simboluri fundamentale care, în locul lor propriu, nu se simbolizează pe ele însele. Justiția, de pildă, este însoțită de balanță și, eventual, de o sabie, fiind figurată ca o persoană cu ochii acoperți (cel puțin în tribunalele franceze). Pentru a trece de la categoria simbolică fundamentală la atributele ei, trebuie operată o ruptură de nivel; simbolul trece pe alt

[8] Notiță manuscrisă: „... asimetrie, trecere cu statut complex, de la Cuvântul revelat (viu) la cuvântul înscris (fixat)".

nivel. Iar trecerea trebuie explicată prin considerații cam de acest gen: balanța nu înclină nici de o parte, nici de alta; spada indică faptul că justiția e învestită cu sarcina de a pedepsi; în sfârșit, ochii acoperiți arată că justiția nu exceptează pe nimeni.

Un alt exemplu: în Yoga sau în Zen, experiența spirituală fundamentală e indicată drept „fulgerare", „iluminare" (*satori* în japoneză), drept iscată de fulgerul care cade din cer și care *lovește*. Să ne gândim la convertirea Sfântului Pavel pe drumul Damascului. Or, fulgerul e simbolizat adesea prin securea dublă, numită în greceşte *labrys*, care era păstrată în sanctuarul labirintului (templul fulgerului).

Situația obiectuală a cărții este absolut privilegiată. Cartea, ca obiect material, simbolizează realitatea însăși a cărții, o semnifică nemijlocit.[9]

Se știe că aspectul material al cărții a evoluat. La început ea era un sul, ceea ce a învestit un ansamblu de comportamante religioase și culturale. În Apocalipsă, cerurile se înfășoară asemenea unei cărți. Când Cartea creației e desfășurată, această desfășurare simbolizează timpul, succesiunea temporală. În Apocalipsă, îngerii sunt cei care „înfășoară" cerurile, căci ei regentează evenimentele istoriei și le dau semnificația înscrisă în Cartea Vieții. Odată cu apariția codexului, se face trecerea de la sul la pagina dreptunghiulară legată. Cititorul începe să domine Textul.

Cartea concretă poartă, așadar, cu sine propriul simbolism. Ea este „deschisă" sau „închisă". E totodată mută și grăitoare. Este, de asemenea, așa cum aminteam, suma cunoștințelor, totalitatea. Ceea ce este adevărat mai ales pentru Cartea sacră, revelată. Ea conține nu numai lumea vizibilă, ci ține să ne introducă în

[9] Notiță manuscrisă: „Situația aparte a Cărții ca simbol al ei înseși. Ea coincide, își materializează, întru câtva, propriul simbol. Ceea ce nu este valabil în cazul autorității (sceptru), al justiției (balanță), al fulgerului (*labrys*). În ultimele cazuri, trebuie operată o ruptură de nivel, o mediere de sens pentru a trece de la semnificant la semnificat. În vreme ce Cartea își semnifică nemijlocit simbolul, iar acesta o locuiește tot nemijlocit. Carte deschisă și închisă, infinit grăitoare (cer–pământ–infern) și teribil de mută."

lumea nevăzutelor, în lumea divină. Dar, în același timp, Cartea este mută. Mută, pe mai multe niveluri. Ea nu vorbește oricui, ci doar celui situat, fixat de o inițiere care îl cheamă să învețe să citească. Trebuie să înveți limbaje noi chiar în interiorul unei limbi cunoscute. Abia atunci cartea se deschide ca sens. Îți vorbește.

Această situație obiectuală a cărții a dat o orientare nouă unui ansamblu de comportamente, aflate în patrimoniul întregii umanități. „Stă scris", iată o referință la situația obiectuală a cărții care conține o scriptură destinală, referința la un destin general, mai larg decât cele individuale ca mesaj și semnificație. Tot astfel, expresia „deschide cartea" marchează trecerea de la o situație confuză la una limpezită în lumina scrierii cuprinse în carte.[10]

E de menționat situația paradoxală a „popoarelor Cărții" în raport cu distincția *Carte închisă–Carte deschisă*. Raporturile între creștini aveau, evident, printre referințele comune pe cea a Cărții. Or, cam acum cincisprezece ani, circula o expresie în mediile ecumenice: „Cartea închisă ne unește, Cartea deschisă ne desparte." Citind același text, diferitele ramuri creștine nu primeau același mesaj și nu comunicau aceeași învățătură. „Comuniunea" era sfărâmată prin „deschiderea" Cărții.

Să mergem mai departe. În tradițiile abrahamice, Cartea preexistă revelației. Pentru poporul evreu, revelația de pe Sinai comunică Legea; pentru tradiția musulmană, revelarea Cărții se face prin Profet. În creștinism, situația este aparte. Revelația constă în întruparea Verbului însuși, pentru care Scriptura, Evangheliile dau mărturie. Christos nu a scris nimic. Tradiția musulmană marchează preexistența Cărții prin noțiunea de Coran increat, arhetipal. În creștinism întâlnim un enunț analog la Sfântul Ioan: „La început era Cuvântul...", apoi „Cuvântul s-a făcut trup". Iată că există referința la pogorârea Cărții, referință comună și definitorie pentru noțiunea de „comunitate a Cărții". Toți membrii ei au aceeași viziune despre Cartea obiect, unde e înscrisă condiția transcendentă

[10] Aluzie la îndemnul auzit de tânărul Augustin – *tolle et lege*: ia și citește – care, în urma citirii pasajului Romani 13, 13–14, i-a decis angajamentul spiritual (*Confesiuni*, VIII, 12).

a Cărții existând în stare de intenție în „planul lui Dumnezeu"; ea se revelează la un moment dat, prevăzut de Dumnezeu, pentru a fi propusă apoi, prin aceeași Carte obiect, drept cale de acces, de urcuș spre Dumnezeu.

Cartea are, așadar, aici și funcția sau caracterul unui parcurs, al unei jalonări pe care omul o poate urma. În Coran 42, 52 se spune: „Nu cunoșteau nici calea, nici Cartea și nici credința. Noi am făcut-o lumină cu care călăuzim pe cine voim din robii Noștri." Pentru a ajunge la această lumină, la receptarea Cărții – punct unde începe transcenderea Cărții – omul trebuie să atingă starea în care înscrierea Cărții intră în rezonanță cu inima, „locul unde Dumnezeu își află plăcerea". Altfel Cartea nu vorbește realmente. Am dezvoltat deja tema inimii. Structura obiectuală a Cărții este, așadar, de la sine legată, armonizată cu o experiență. Omul nu poate deschide Cartea fără a-și deschide inima.

Iar deschiderea Cărții este „nesfârșită", deoarece cartea nu cuprinde ultimul cuvânt, care e cuvântul Judecății. Iată de ce, în Vechiul Testament, Scriptura a putut fi pusă vehement în chestiune de către profeți. Sunt clipe când profetul se ridică împotriva propriei religii: „Urăsc lunile noi și sărbătorile voastre sunt pentru Mine o povară. Ajunge!"[11], în vreme ce credincioșii erau convinși de fidelitatea lor față de Scriptură, de Lege, fiindcă respectau rânduielile. Deschiderea Cărții se oprise, pentru ei, la un sens exterior, material, literal, ceea ce le putea da satisfacția că se aflau în regulă cu semnificația ei și le asigura o conștiință liniștită. Revelația nu este un obiect fixat, însă Cartea stă de față pentru a ne avertiza că revelația nu se oprește niciodată. Rolul Scripturii este, așadar, acela de a se deschide în mod nesfârșit și numai odată cu deschiderea de sine a omului. E ceea ce arată întâlnirea lui Iisus cu Nicodim (Ioan 3, 1–21), care se referă la o naștere neîncetat împlinită: Scriptura își deschide neîncetat porțile și credinciosul pătrunde necontenit în sanctuar.

[11] *Cf.* Isaia 1,11–16 ; de asemenea, Ieremia 6, 20; Osea 8, 13, Amos 5, 21–22, Maleahi 1, 10.

Text și structură textuală

Există un alt element foarte material, asupra căruia este de meditat, anume *textul*. Nu există, evident, carte fără un text, fără desfășurare ordonată a unei scrieri. Orice carte, oricare i-ar fi originea, este înainte de toate o *structură textuală*. În perspectiva trecerii de la cuvânt la scriptură, acest element capătă o semnificație aparte. Să întrebăm cuvântul însuși. Ce înseamnă *text*? Cuvântul vine de la latinescul *textus* (de unde vine și „textilă"). Ceea ce înseamnă că același sens este vehiculat de aceeași structură lingvistică și mentală. Ca termen și ca simbolism, textul comandă o ordine cardinală a cunoașterii și a realității obiective. Cartea este un text, fiindcă există în ea ceva analog unei țesături. Este util, de aceea, să adâncim simbolismul *țesăturii*.

În toate tradițiile, acest simbolism este extrem de bogat. Nu există țesătură fără un fir care trece și se întoarce pe urzeală spre a constitui structura obiectuală care se numește țesătură, tapiserie. Iar orice urzeală are o față și un dos. Câteodată tapiseria este lucrată pe dos. Doar atunci când e lucrarea încheiată, ea poate fi întoarsă pentru a i se descoperi fața.

În toate limbile lumii și mai cu seamă în limbile care stau la originea limbilor noastre moderne, se observă că structura Scripturii este calcată, ca terminologie și semnificație, pe structura țesăturii. Aminteam că, în sanskrită, dezvoltările Scripturilor – Vede sau Upanișade – sunt numite *sūtre*, *sūtra* însemnând „fir" și, ca atare, țesătură, același sens avându-l *sūra* în arabă, *stromata* („covoare") în greacă, *textus* în latină. Simbolismul țesăturii apare pretutindeni în legătură cu textul.

Țesătura, spuneam, are o față și un dos, iar câteodată fața ei nu poate fi văzută decât atunci când lucrarea, executată pe dosul ei, e încheiată. În memoria culturală sau religioasă a umanității, toate aceste elemente au condus la un ansamblu de reprezentări. În mitologia greacă, de pildă, Moirele, zeițe ale sorții, sunt „torcătoarele" și fiecare fir tors de ele reprezintă o existență personală. Când aceasta își atingea împlinirea, ceasul, când își consumase partea ei de destin, atunci Atropos tăia firul, lucrarea era sfârșită.

Textul existenței personale era încheiat. Arabii spun „stă scris" (*maktūb*). Aparența (partea de pe spate) poate fi întoarsă spre a vedea realitatea (fața), adică locul acelei existențe în istoria umanității. Dar această față este pentru noi, în starea noastră temporală, mundană, invizibilă; locul ei de prezență este, potrivit Apocalipsei, Cartea Vieții. (Am adăuga că regăsim același simbolism în concepția fizică și matematică a „liniilor universului".) Țesătura vieții noastre este integrată unui ansamblu dependent de voința lui Dumnezeu. Dar în același ansamblu este înscris un al doilea element, anume răspunsul *libertății umane* la această voință. Elementul acesta îi apare omului doar atunci când poate și trebuie să acționeze. În clipa când firul scapă libertății, adică în ceea ce numim moarte – suspendare a actului ființei –, omul nu mai acționează, ci „e acționat", devine un cadavru care poate și trebuie să fie mișcat, căci el nu mai este în ființă, iar libertatea lui e anulată. Mai bine zis, din acel moment înainte, libertatea lui trece totalmente în celălalt teritoriu, din care a fost pusă în mișcare, anume în Cartea Vieții. Regăsim și aici simbolismul cărții ca textură.

În concluzie:

a) Orice Carte sacră are, asemenea urzelii, o față și un spate: ceea ce văd din Carte și ceea ce ea îmi ascunde. Iar pentru a înțelege Cartea, trebuie să trec de pe o parte a ei pe alta, de la aspectul evident la aspectul ascuns, care îl comandă pe cel dintâi.

b) În textura Cărții se înscriu categoriile fundamentale ale ființei, timpului și spațiului. Ca text, Cartea e un parcurs în devenire. De îndată ce omul intră în lectura cercetătoare a Cărții, intră în devenirea textului. Intră, așadar, într-un timp, conținut la rândul său într-un spațiu, între Alfa și Omega. Iar în acest spațiu, omul intră cu libertatea lui. Un act de lectură este deja un act care îi angajează libertatea. Așa cum Moira găsește firul vieții lui, așa cum modelul tapiseriei lucrate pe dos coincide cu cel de pe față, tot așa este posibil *literalmente* – iată esența experienței spirituale a Cărții – ca, citind-o, omul să își pună în acord viața cu intenția lui Dumnezeu, „să își săvârșească într-adevăr călătoria" (*cf.* II Timotei 4, 7). Libertatea omului și libertatea lui Dumnezeu –

asemenea celor două fețe ale Cărții – coincid. Pe acest criteriu este omul judecat, astfel e judecat și salvat. Cartea și-a atins scopul; devine Cartea Vieții. Ceea ce Cartea ne dă nu este informație, ci textura însăși a lumii. E întru câtva însăși soarta lui Dumnezeu, înscrisă în umilitatea și în splendoarea Cărții. Dumnezeu însuși se smerește sub forma Cărții, se supune variațiilor și aventurilor libertății umane.

Pentru a încheia, vom da un citat dintr-un autor contemporan: „A scrie înseamnă a te retrage. Nu în cortul tău pentru a scrie, ci chiar din scrisul tău. A eșua departe de propriul limbaj, a-l elibera sau a-l descumpăni, a-l lăsa să-și continue drumul singur și sărman. A lăsa cuvântul [...] A-l lăsa să vorbească singur, ceea ce nu poate face decât în scris."[12]

A șasea întâlnire, 9 mai 1979

Structura obiectuală a cărții în compoziția ei lăuntrică: litera

Cartea, în înțelesul ei general, se dovedește a fi echivalentă, analoagă cu Marea Carte a lumii sau cu marea dezvăluire treptată a gândirii înseși a lui Dumnezeu, de vreme ce lumea este creația și chiar planul Lui.

Elementul constitutiv al textului este litera. Nu există text, textură, fără acest semn pe care îl numim literă. De aici sub-tema noastră: litera în câmpul de observație și de analiză a științelor umane, dar mai ales în interiorul Cărții revelate.

Vom începe cu perspectiva științelor umane. Încă o dată, litera e constitutivă pentru trama textului revelat în realitatea lui obiectuală. Ce este litera într-o primă instanță, imediată? E un releu rapid către cuvânt, așa cum cuvântul se justifică prin finalitatea lui imediată, ca purtător al unui concept. În lectură, atenția nu ne este atrasă de literă, de semnul conturat. Ferdinand de Saussure: „Limbajul vorbit și scrierea sunt două sisteme de semne distincte. Unica

[12] Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, în cap. „Edmund Jabès et la question du livre".

rațiune a celui de al doilea este să îl reprezinte pe primul." O nouă orientare în științele umane a adus rectificări acestei poziții prea tranșante prin care lingvistica generală modernă subordona sistemul scrierii sistemului limbii vorbite. Noile studii audio-vizuale subordonează scrierea limbajului printr-un alt sistem de comunicare și de informare.

Trebuie să facem un salt intelectual înlăuntrul cunoașterii științifice obiective pentru a înțelege:

a) Sensul și funcțiunea literei, în sine și apoi în interiorul textului sacru. Cum? Recunoscând caracterul semnificant al literei, în calitatea ei de *semn*, înainte de a fi asociată unui sunet care, el însuși, este o unitate a cuvântului, un fonem. Aceasta era concepția legată de Cărțile sacre tradiționale, până la inventarea tiparului. Litera „făcea semn", iar funcția ei de semn ne permite să comparăm diversele civilizații, diversele spirite care animă cuvântul. Printr-o analiză riguroasă a numelui literei în diverse limbi, putem descoperi această primă calitate a literei ca *semn trasat. Gramme* în greacă, *kṛ* în sanscrită, care înseamnă „a trasa", „a făptui" (din *kṛ* provine latinescul *creare*, a crea).

b) Litera ca element al unei combinatorici, adică al unei operații asupra unui număr limitat de semne care formează, prin foneme, cuvinte. Noțiunea e subiacentă, în tradiția abrahamică, manipulării Cărții ca structură obiectuală. Combinatorica lucrează cu un număr limitat de semne și le grupează potrivit anumitor norme, care trebuie depistate din configurațiile de semnificații mereu înnoite. Există două noțiuni fundamentale ale combinatoricii: *diversitate limitată* și *unitate*. Diversitatea limitată a literelor-semne se transformă, prin configurațiile de semnificații, în unitate. Textul sacru, compus din litere-semne, este locul unde se exprimă și se manifestă combinatorica supremă a lui Dumnezeu și a omului. Apocalipsa (14, 6) cuprinde imaginea „Evangheliei veșnice". Sfântul Ioan, a cărui emblemă este vulturul, poartă, alături de înger, înspre noi Evanghelia veșnică, adică paradigma Evangheliei istoric revelate. Asupra lumii create de Dumnezeu, Cartea veșnică, paradigmatică, este coborâtă din cer, revelată de Dumnezeu. Întregul manifestării,

atât de diversă în spațiu și în timp, poate fi sesizat în unitatea combinatoricii dacă îi cunosc celei din urmă regulile. Există în acest sens anumite aluzii misterioase, peste care trecem fără a le sesiza, fiindcă litera nu mai este pentru noi decât un vehicul, în sine nu ne mai spune nimic. Christos spune: „Înainte de a trece cerul și pământul, o singură iotă din lege nu va trece, până ce nu se vor împlini toate" (Matei 5, 18). Nici un *iota*, nici un semn de deasupra literei *i*, din Lege, nu va trece, până când cele spuse de Christos nu se vor împlini.

Pornind de la literă ca semn *trasat*, ne vom întreba ce înseamnă această calitate? În tradiția abrahamică există numeroase episoade care stârnesc reflecția asupra ei. Ni se vorbește despre un *loc* care a fost locuit de o prezență ce a trecut și și-a lăsat în acel loc *urma*. O prezență care se manifestă în această urmă, care poate fi recunoscută prin ea. Iată, de pildă, modul în care Dumnezeu se arată lui Moise sau lui Ilie. Ei nu îl pot vedea din cauza transcendenței lui; văd însă urmele trecerii sale. Dumnezeu îi spune lui Moise: „Când va trece slava mea, te voi ascunde în scobitura stâncii și voi pune mâna mea peste tine până voi trece; iar când voi ridica mâna mea, tu vei vedea spatele meu, iar fața mea nu o vei vedea!" (Ieșirea 33, 22–23). Moise și Ilie, care au avut revelația *trecerii transcendenței*, sunt prezenți la schimbarea la față a lui Christos, lângă El, acolo unde, dincolo de chipul omenesc al lui Christos, apostolii văd Cuvântul lui Dumnezeu, Logosul divin. Mulți mistici musulmani au meditat și și-au dezvoltat comentariile în jurul acestei teme: revelarea *trecerii transcendenței*, pentru care figurile lui Moise și Ilie sunt emblematice.

În tradiția creștină, atunci când Fiul se definește în termeni de unitate transcendentă a lui Dumnezeu, ca principiu de unitate a multiplicității lumii și de unificare a ei, el spune: „Eu sunt Alfa și Omega" (Apocalipsa 22, 13), începutul și sfârșitul sistemului literelor, recapitulare. Vorbind despre Christos „prin care toate sunt așezate" (Coloseni 1, 16–19), Pavel folosește termenul „cap" (*caput* în latină), cuprins în cuvântul „recapitulare". Iisus se manifestă ca loc al combinatoricii totale a lui Dumnezeu în istorie și

în umanitate. E de menționat în această privință ritualul, din tradiția creștină occidentală, de consacrare a unei biserici nou construite. E un ritual foarte vechi, menționat de Cezarius din Arles, părinte al Bisericii din secolul al VI-lea. Biserica, templul, este echivalentul cosmosului și loc al creației în care se desfășoară întreaga istorie a umanității. În lume ca și în biserică, se află aceeași prezență-urmă a lui Dumnezeu, care se propune libertății omului pentru ca el să o ia pe *urmele* lui Dumnezeu. „Dacă voiește cineva să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze mie", spune Christos (Luca 9, 23). Ritualul de consacrare a spațiului bisericii cuprindea următorul episod: pe podeaua navei bisericii, episcopul trasa cu cenușă o mare cruce a Sfântului Andrei, care are forma X. Apoi, înscria cu cârja episcopală pe unul dintre brațele crucii alfabetul grec, iar pe cealaltă alfabetul latin. E un ritual care actualizează întemeierea întregului prin semnul fondator al lui Dumnezeu. Gestul are aici o pluralitate de semnificații. În *Timaios* (36b-c), de pildă, semnul Zeului necunoscut este X. Pe această literă a fost sacrificat Dumnezeul necunoscut la întemeierea lumii; fiindcă orice trecere de la plenitudinea lui Dumnezeu la manifestarea vizibilă (care e parțială, care nu epuizează realul) înseamnă sacrificiu. Actul întemeierii este un act sacrificial (păstrând în minte că „a sacrifica" = *sacrum facere*).

Biserica, lumea, viața în credință și în Duh nu sunt decât dezvoltarea lui Alfa și Omega, a unității și a diversității. Dublul alfabet semnifică unitatea popoarelor, a celor două „supraputeri" ale vremii. El exprimă, de asemenea, manifestarea a două niveluri de sens ale Scripturii: sensul grec fiind cel profund, iar sensul latin fiind cel evident, latina fiind limba vorbită a Apusului creștin.

Combinatorica înscrisă sub formă de litere în textele sacre se situează între acești doi poli: diferență sau diversitate și unitate. A avea experiența spirituală a literei ca semn, în interiorul acestei vaste operații revelate care este combinatorica divină, înseamnă a depăși nivelul conflictual al ființei. Biblia dă seamă de o astfel de situație conflictuală dintr-o eră timpurie a umanității: turnul lui Babel. Când omul a voit să atingă cerul, unitatea lumii semnificată

de unitatea limbajului s-a fragmentat, ceea ce a determinat starea conflictuală. A regăsi în litera-semn calea unității, care este în Dumnezeu și căreia literele-semne îi arată urma, înseamnă a depăși stările conflictuale, a face să cadă zidul urii înscrise în diferența, în multiplicitatea din vremea originilor. „Fiți unul așa cum Noi suntem unul"; „ei să fie una, precum Noi una suntem", spune Christos (Ioan 17, 22).

Creștinul nu află noțiunea de păcat originar decât după ce este mântuit de Christos, după ce a primit iertarea, adică după ce a îndepărtat ceea ce poate pricinui opacitate. Datorită botezului, creștinul își începe noua viață cu învierea. Rolul literei-semn este să absoarbă ceea ce, în interiorul manifestării personale sau interpersonale, istorice sau cosmice poate apărea drept cacofonie.

A citi litera înseamnă a cunoaște „de sus", nu de la nivelul orizontal imediat (sau doar conceptual). În tradiția ebraică, literele au un corespondent numeric. Cele zece litere-cifre sunt atributele lui Dumnezeu potrivit cărora el creează lumea. Mistica iudaică a dezvoltat tema Arborelui Vieții, a Arborelui sefirotic, ale cărui frunze sunt literele alfabetului ebraic. Alfabetul zis „chirilic", alcătuit de Chiril și Metodiu, cuprinde semne corespunzând sunetelor limbii slavone, iar aceste semne sunt preluate parte din alfabetul grecesc, parte din cel ebraic. Litera este un fel de cifru calitativ, nu cantitativ. *Cartea înțelepciunea lui Solomon* (11, 20): „Tu toate le-ai rânduit cu măsură, cu număr și cu greutate." Iată câteva elemente de aritmologie, modalitate de cercetare și de cunoaștere bazată tocmai pe aspectul calitativ al numerelor și pe corespondența între cifre și litere-semn. În Antichitatea târzie, aritmologia era larg înțeleasă și practicată. În Noul Testament, în episodul pescuirii minunate se vorbește despre 153 de pești. În Apocalipsă (12, 14) se menționează „o vreme și două vremuri și jumătate de vreme", ceea ce este însoțit de o aluzie la misterioasa fiară apocaliptică al cărei număr este 666 (Apocalipsa 13, 18). Putem, de asemenea, aminti cuvântul lui Christos: „Nimeni nu pune vin nou în burdufuri vechi" (Matei 9, 17; Marcu 2, 22; Luca 5, 37). Or, vinul este, în context christic, sinonimul tainei; iar „cifrul" sau numărul cuvântului „vin"

este 70, egal cu cel al cuvântului „taină". Cuvintele lui Christos ar putea, așadar, însemna: taina (pe care eu o cuprind în mod secret, învăluit) nouă pe care v-o aduc (taină = vin = 70) nu poate fi păstrată în burdufuri vechi. Vinul este făcut pentru a fi vărsat în cupă. Antiteza între vinul nou și burdufurile vechi manifestă condiția tainei noi, aduse de Christos, o taină care se dăruiește pe sine.[13]

În imprecațiile sale împotriva fariseilor, Christos le reproșează că se sprijină pe Legea din Scripturile considerate doar în cuvintele, în conceptele lor. Or, în literă există ceva ascuns, care trebuie să fie descoperit. Christos spune: „Deschide-voi în pilde gura Mea, spune-voi cele ascunse de la întemeierea lumii" (Matei 13, 35). În tradițiile spirituale, în doctrinele hinduse, în mistica musulmană, în mistica creștină medievală, literele primordiale ale „combinatoricii" lumii și ale experienței lui Dumnezeu în lume erau în număr de treizeci și două, ceea ce e studiat acum de științele umane. [Litere primordiale: 32 (10+22) = *leb*[14]; 22 de litere primordiale în Pentateuh[15]; 24 în Evanghelie[16]; 28 în Coran[17]]. Aceste date

---

[13] Pentru semnificația elementelor de aritmologie în Scriptură, vezi, de asemenea, André Scrima, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2003, cap. „Trecerea spre Eschaton": „Conform tradiției din care Ioan face parte, o tradiție foarte puternic prezentă în lumea semitică și elenistică, numerele servesc mai cu seamă la a indica, în modul cel mai lapidar și mai «cifrat» – ceea ce înseamnă că cer descifrarea din partea celor ce le cunosc și le recunosc funcțiunea –, realitățile transcendente ori, altfel spus, cele ce țin de o cunoaștere tainică și care nu pot fi spuse altcumva."

[14] *Leb* = inimă, în ebraică, are valoarea numerică 32.

[15] *Sefer Yetsirah* 2, 2: „Douăzeci și două de litere fundamentale: El le-a gravat, sculptat, permutat, cântărit, transformat. Cu ele, El a reprezentat tot ceea ce a fost format și tot ceea ce va fi format."

[16] Autorul se referă, probabil, la cele două grupuri constitutive în Legământul vechi (12 triburi) și în Legământul nou (12 apostoli), ca și la cei 24 de bătrâni din jurul tronului lui Dumnezeu (Apocalipsa 4, 4), simbol al întregii umanități restaurate.

[17] Alfabetul arab, compus din 28 de litere, e învestit cu un simbolism cosmogonic, cu o valoare sacră. Există o „alchimie a literelor" (*jafr*), potrivit

nu trebuie luate literal, ci ca indicații simbolice, ca repere ale unei cunoașteri în care e de pătruns.

Putem, așadar, considera *litera, cifrul ei drept câmp al cunoașterii obiectuale a cărții la nivelul tramei sale intime.* E ceea ce spune un gânditor catolic contemporan, Jean Lacroix: „Înțelegerea semnului este lucrul cel mai profund în istoria intelectuală și spirituală a umanității; orice filozofie mare este o semiotică. A descoperi cifrul lumii și a putea astfel să îi revelăm limbajul: iată obiectul dorinței fundamentale a omului, iar mistica sau experiența spirituală este neîndoielnic știință a semnelor în primul rând." Iisus vorbește prin „semnele vremii".

Concluzii: litera și Duhul

E de notat că marii revelatori ai Cuvântului în semnele literei sunt oameni fără știința literelor. Muhammad era lipsit de carte. La fel, printre profeții Vechiului Testament, Osea era păstor, Avacum ducea mâncare secerătorilor la câmp.[18] Sunt semne puse spre a ne arăta că trecerea, comunicarea Cuvântului prim – pe care îl căutăm prin intermediul literei –, nu este apanajul cărturarului, al omului cultivat. Dimpotrivă, pentru ca litera să poată apărea din mesajul profetului, trebuie ca acesta să fie neatins de cultură. Astfel e marcată irupția Cuvântului care, pornind de la locul viu care este profetul, se va înscrie, abia apoi, în literă. Christos nu a scris nimic el însuși. Nu există colaborare mai pură, mai eficace cu Cuvântul decât pasivitatea profetului. Nu e vorba, desigur, de pasivitatea unui magnetofon. Termenul mai potrivit ar fi sinergie: energia lui Dumnezeu și energia omului, cea din urmă activată la un nivel fundamental, anume la cel al receptivității: libertatea

---

căreia cele 28 de litere sunt împărțite în 4 grupe de câte 7, iar lor le corespund cele patru elemente fundamentale ale universului. Există o „știință a literelor" (*'ilm* al-*hurūf*), metodă de interpretare care se bazează pe simbolismul literelor, vehiculat de valoarea lor numerică și de forma lor.

[18] *Cf.* Istoria omorârii balaurului și a sfărâmării lui Bel (luată de la sfârșitul Cărții lui Daniil), 1, 40 (Daniel grec 14, 33).

omului se pune în stare de receptivitate, fără nici un fel de interferență a individualității lui. Așa cum se întâmplă la Buna Vestire (Luca 1, 34–38). Maria: „Cum va fi aceasta, de vreme ce [...]?" Îngerul: „Duhul Sfânt va pogorî peste tine [...]" Maria: „Iată, roaba Domnului." Când îngerul Gabriel i se arată, Muhammad fuge... Îngerul îl urmărește.

Litera este produsul pur al Duhului care trece prin virginala lipsă de carte a mesagerului. Iată de ce litera se înscrie în mod pur și direct în mesajul său. Iată de ce diferențele între feluriții mesageri – diferențe legitime, necesare, semnificative – sunt cuprinse într-o aceeași direcție de sens care e unitatea lui Dumnezeu. Teilhard de Chardin spunea: „Tot ceea ce suie converge." Când există un vârf, cu cât suntem mai departe de el, cu atât suntem mai diferiți; cu cât urcăm și ne apropiem de el, cu atât convergem.

A doua concluzie: dacă rămânem la stadiul literei-releu pentru un concept, rămânem în exteriorul textului revelat. Dacă, dimpotrivă, litera e privită în condiția ei de semn, putem *pătrunde în interiorul* textului. Fiindcă, de la originea ei, străbătând prin profeți, prin Cuvântul lui Dumnezeu făcut om, litera este purtătoare a Duhului. Dacă nu o înțelegem așa, ea ucide.

A șasea întâlnire, 16 mai 1979

Litera și Duhul

După ce vom aminti rapid cele spuse în cursul trecut, vom ajunge la tema care ne interesează de aici înainte, anume: litera și Duhul, „sensul Cărții".

Spuneam că litera deschide două direcții de sens. O *direcție conceptuală*, unde litera are statutul de releu provizoriu și necesar pentru fonem, cuvânt, comunicare a ideii. La limită, această direcție poate deveni logocrație: totul trebuie conceptualizat, definitiv formulat. Iar conceptul trebuie să fie univoc, nu poate avea decât un sens. Litera nu are aici decât rolul de a permite înălțarea treptată, puternică și articulată a edificiului conceptual. Dacă atitudinea

noastră, când deschidem Biblia, revine la a citi și înțelege cuvintele pentru a extrage un mesaj formulat în acest spirit, în loc să ne punem pe urmele lumii în care trăia Iisus și să îl urmăm în lumea lui proprie, atunci, fără să ne dăm seama, rămânem captivi în propria noastră lume.

Textul sacru ne propune o *a doua direcție de sens: litera ca urmă, ca traseu.* Avem de urmărit, luând urma literei, urzeala Cărții pentru a-i descoperi *dinamica internă*, secretă, loc în care litera îmi poate semnifica ceva; iar *acest loc este Duhul.* Dacă privesc litera ca traseu al unui plan al Autorului revelației, al lui Dumnezeu, mă aflu în fața unui semn care mă cheamă, care îmi sugerează ceva esențial; mă aflu în fața tramei Cărții, iar litera nu este decât o indicație de drum, de mișcare. Nu l-aș căuta dacă nu l-aș fi găsit, potrivit lui Pascal. Litera îl ascunde și îl revelează. În ea însăși, nu este cu adevărat grăitoare; dacă mă opresc la nivelul ei, este mută. Pentru a o face să vorbească, trebuie să o iau pe urmele ei până la Cel care a trasat-o pentru a o face elocventă, grăitoare.[19] Litera poate fi chiar malefică dacă ne oprim la nivelul ei, căci, așa cum știm, „litera ucide, iar Duhul face viu" (Coloseni 3, 6).

Cuvântul lui Dumnezeu se întrupează, coboară până la radicalitatea ființei omenești în condiția ei istorică. O radicalitate semnificată în faptul că Fecioara dă din trupul ei trup Cuvântului lui Dumnezeu. Semnificată, de asemenea, prin profeții care, asemenea lui Iona sau Avacum, luptă împotriva lui Dumnezeu până în momentul când i se dăruiesc. Jacques Monod, în *Le Hasard et la*

---

[19] Notiță manuscrisă: „Litera și duhul (structură obiectuală). Axiomă directoare: traseu-literă. Trama Cărții. Traseul, urma, este o indicație, un semn. (*'ayat* înseamnă, în arabă, și semn și verset al Coranului, și milă [pentru acest aspect: *cf.* infra, paragraful «Fundamentele și articularea exegezei în cazul Scripturii revelate» – *n. t.*]). Trebuie să recunoști urma. *Tanzīl, ta'wīl.* «Cine vrea să vină după mine să se lepede de sine și să-mi urmeze» [Matei 16, 24]. «Tu urmează mie» [Ioan 21, 22]. Combinatorică: la fel ca trama textului-țesătură. (Simbol, nu comparație: cea din urmă menține «distanța» exterioară între realitățile comparate; cel dintâi restituie inima realului și unitatea esențială.)"

nécessité[20], rămâne la un nivel conceptual al lecturii Bibliei și judecă în consecință nesatisfăcătoare religia creștină, căci, potrivit lui, ea se referă la istoria acelui mic trib beduin, plecat din Ur, ca la axa care preia destinul omenesc și umple toate paginile Bibliei până astăzi. Însă dacă luăm toată această istorie ca pe o *urmă*, atunci ea ni se arată a fi *itinerarul* în care infinitul lui Dumnezeu se concentrează spre a deveni finitudine umană până când, potrivit tradiției creștine, finitudinea umană îl atinge, în credință, pe Dumnezeul nimicirii și Dumnezeul învierii și al expansiunii, iar omul se transformă din ce în ce mai mult în imensitatea Lui. Dacă rămânem la sensul conceptual, îl închidem pe Dumnezeu în interiorul lumii Cezarului. E tentația formulată de Satana, stăpânitorul lumii, la ispitirea lui Christos în pustie, același ispititor care revine la apropierea morții lui Christos: „Vine stăpânitorul acestei lumi și el nu are nimic în Mine" (Ioan 14, 30). E ispita formulată de cărturari și de farisei: „Se cuvine a da dajdie Cezarului sau nu?" (Matei 22, 15–21; Marcu 12, 13–16; Luca 20, 20–24). Dacă lectura noastră nu se oprește la concept, sesizăm continuitatea între cele două ispitiri. Moneda e instrumentul puterii, al comunicării de sine a puterii și pare să instituie aici dihotomia între Cezar și Dumnezeu. Iisus se situează la nivelul efigiei și al inscripției pentru a identifica „partea Cezarului". E de dat Cezarului ceea ce se cuvine efigiei și inscripției de pe monedă. „Partea lui Dumnezeu" este însă omul întreg. Căci în inima omului e întipărită imaginea lui Dumnezeu. Tot

[20] Jacques Monod: biolog și biochimist francez, premiul Nobel în medicină (1965). Și-a însoțit cercetările de o reflecție filozofică și a luat poziție privitor la problemele de bioetică determinate de progresul geneticii și al biologiei celulare. Cartea sa, *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (Seuil, Paris, 1970), propune noțiunile de „cod genetic" și de „revelație epigenetică", respinge animismul, predeterminismul și materialismul dialectic. Citatul de mai jos poate fi lămuritor pentru referirea lui André Scrima la poziția autorului: „Vechiul legământ a fost rupt; omul știe în sfârșit că este singur în imensitatea indiferentă a Universului, din care s-a ivit din întâmplare. Nici destinul, nici datoria lui nu sunt înscrise undeva. E liber să aleagă între împărăție și întuneric."

în inima lui se întipărește Scriptura revelată. Dacă înțelegem lucrurile doar la nivel conceptual, vom deduce din pasajul evanghelic că Biserica creștină trebuie să analizeze și să accepte neîncetat un compromis istoric: să-i dea Cezarului partea cuvenită, adică destinul ei în imediat, pe când partea lui Dumnezeu ar fi cealaltă lume. Interpretare strâmbă! Partea lui Dumnezeu este întregul. Dacă există conflict, cu atât mai rău pentru Cezar...!

Litera-traseu se dezvăluie ca loc al unei tensiuni de sens între ceea ce apare și ceea ce e ascuns, între ceea ce se propune nemijlocit și ceea ce trebuie găsit trecând dincolo de literă pentru a ajunge la ceea ce o face semnificativă, la Duh.[21] Litera trebuie să conducă dincolo de sine însăși, fără ca litera în calitate de vehicul al conceptului să fie abolită. Litera Scripturii este un loc unde trebuie să intri.[22] Cartea nu are ca loc de origine inteligența spiritului omenesc, dar ajunge până la el; omul e țința Cărții. Punctul de pornire a Cărții se află în planul lui Dumnezeu, în Dumnezeu însuși, Creatorul care a instituit Cartea lumii. Apoi Cartea devine carte scrisă, ceea ce constituie o altă coborâre a Cărții. În tradiția creștină, această a doua coborâre nu mai are loc prin profeți. Cuvântul însuși se face trup. Omul, credinciosul, poate intra prin el în infinitul lui Dumnezeu. Pornind de la credință, particip la nimicirea asumată de Iisus Christos, Dumnezeu-om, iar apoi la înălțarea Lui. E o ascensiune, o „reconducere" a omului spre locul propriu al lui Christos. În acest orizont, litera e prezentă nu ca normă, ci ca *loc de intrare*. Atunci ea se deschide, începe să trăiască, își comunică suflul celui care o primește. *Litera devine transparență*, trans-aparență,

---

[21] Notiță manuscrisă: „*Hadith*: nu a fost revelat nici un verset coranic care să nu aibă un aspect exterior și un aspect interior. Fiecare literă are un sens definit (*hadd*) și fiecare definiție implică un loc de ascensiune (*mota'ālā*).

Tanzīl [coborâre, revelare (a Cărții sacre) – *n. t.*], *ta'wīl* = reconducere. Deschiderea liturgică a Cărții: Tora (Mișna), Evanghelia (eucharistia), Merkaba."

[22] Notiță manuscrisă: „Litera nu dispare, ea se deschide, respiră, expiră. (Teoria cuantică a luminii.) «Cine m-a văzut a văzut pe Tatăl.»"

conduce dincolo de aparență, capătă sens anagogic. Ca în Ioan 14, 9: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl."

Dacă pentru a intra în Cuvântul lui Dumnezeu e necesară libertatea ființei omenești, pentru a intra în transparență trebuie ca omul să se facă pe sine transparent, ceea ce cere credință. În Coran se spune: „Cel ce a pogorât *sakina* în literă și în inima credincioșilor pentru ca ei să dobândească o nouă credință peste credință."[23] Credința nu este nicicând dată o dată pentru totdeauna. Credința este această *itinerantă*, această *depășire*; altfel nu este nimic, findcă recade în literă, sub imperiul Cezarului, unde devine rea-credință.

Omul trebuie să devină pe de-a-ntregul transparent în cercul hermeneutic. Adevărul liber trebuie să răsară și să se dezvolte în spiritul celui care intră în itinerantța literei, un adevăr care devine viață adevărată și se răspândește în literă pentru a o face luminoasă, transparentă; la rândul ei, această nouă transparență a literei se dezvoltă în adevăr de viață totală. E o mișcare în spirală, anagogică; redusă doar la caracterul ei epistemologic, la statutul ei de cunoaștere, ea se numește cerc hermeneutic.

Această *depășire în credință* este *nașterea din nou*. Adevărul Scripturii este un adevăr de veșnicie de viață, de plenitudine de viață, de înviere, este moarte a morții, moartea fiind ultima opacitate. Iată de ce omul nu poate intra în spiritul literei dacă nu se naște din nou. Să ne amintim că, în Evanghelia după Ioan (3, 1–22), Nicodim îl întreabă pe Iisus cum se poate omul naște din nou pentru a intra în Împărăție. Nicodim vine la Iisus noaptea; e un context simbolic extraordinar. Potrivit tradiției iudaice, Tora, dată pe Sinai în plină zi, nu poate fi înțeleasă fără Mișna, Comentariul, dat în vremea nopții, în reculegerea care face să tacă aparența lucrurilor și să se dezvăluie adâncimea cosmică. Coranul spune: nimeni nu cunoaște interpretarea (*ta'wīl*) Cărții în afară de Dumnezeu și de cei înrădăcinați pe urmele lui, cei a căror inimă este vie în

[23] Coran 48, 4: „El a pogorât pacea Sa [*sakina*: prezența lui Dumnezeu, pacea lui] în inimile credincioșilor pentru ca ei să sporească credința cu credința lor" (trad. George Grigore).

noaptea destinului.[24] Ceea ce se leagă de noțiunea de structură obiectuală a Cărții ca fundament al interpretării și, de asemenea, ca fundament al sensului hermeneuticii.

Concluzie

Soarta însăși a comunităților de credință, oricare ar fi ele, se joacă esențialmente și nicăieri altundeva decât *între* acești doi termeni: litera și Duhul.

În istoria concretă a umanității marcate de fenomenul religios, se manifestă, printre altele, și o anumită înclinație a spiritului spre acea opacitate care se leagă numai și numai de litera Textului. Ea e proprie fundamentaliștilor. Evul Mediu occidental, extrem de viu, aflat în contact cu restul lumii, de tradiție ebraică și musulmană,

[24] André Scrima traduce liber/interpretează pasajul coranic 3, 7, redat mai jos după traducerea în franceză a lui Michel Dousse (în volumul *Marie la musulmane*, Albin Michel, Paris, 2005, pp. 211–212): „El e cel care pogoară asupra ta Cartea, în care unele versete-semne au sens incontestabil – ele țin de Maica Cărții [Coranul ceresc] – în vreme ce altele sunt ambigue. Dintre oameni, cei cu inima șovăielnică se leagă de ceea ce este ambiguu, din înclinație spre dispută și din înclinație spre interpretare, în vreme ce numai Dumnezeu are știința interpretării. Cât despre cei înrădăcinați în adevărata știință, ei se mărginesc să declare: «Credem în aceste versete în calitatea lor de versete care vin pe de-a-ntregul de lângă Dumnezeu.» Dar nu meditează decât cei ce au înțelegerea inimii."

„Tipologia" cercetătorilor Cărții, din această sura, nu contrazice, ci, dimpotrivă, susține pledoaria lui André Scrima pentru itineranța heremeneutică pornind de la litera-semn, litera-urmă. Sura citată stabilește o distincție între interpreții pe orizontală, care rămân în câmpul multiplicității și al categoriilor proprii lumii (înclinații spre dispută și spre interpretarea elementelor ambigue) și cei care iau versetele (chiar ambigue) în calitatea lor de *traseu* descins din intimitatea divină. E un traseu pe care interpretarea ascendentă (*ta'wīl*) îl are de parcurs în sens invers, participativ, pentru ca interpretul să atingă proximitatea infinită a Autorului și a Interpretului Cărții. „Meditarea versetelor de către cei ce au inteligența inimii" (inteligența axială) se acordă, de altfel, cu noțiunea de „spirală hermeneutică și existențială", așa cum a fost dezvoltată ea de André Scrima.

a fost receptiv față de cunoaștere și a rămas atașat de o interpretare anagogică a Cărții. Litera Scripturii, transparentă față de sensul spiritual, îi permitea să îl întâlnească pe celălalt. Începând din secolul al XVI-lea, Reforma a redescoperit importanța sensului literal, iar tiparul a făcut din literă, ca literă materială, o prezență miraculoasă.

A șaptea întâlnire, 23 mai 1979

Interpretarea Scripturii și sensul Cărții

Deschiderea Cărții – în toate sensurile termenului. Aminteam acel dicton care circula înainte de Conciliul Vatican II în diversele reuniuni ecumenice, ale creștinilor de diferite confesiuni: „Biblia închisă ne unește; Biblia deschisă ne desparte."

Biblia are drept referent fundamental, suprem pe Dumnezeu înscris în text. Întreaga lume ține de Cuvântul lui. Biblia care, ca entitate ce e comună tuturor creștinilor, îi unește, odată deschisă, produce o stare de conflict. Cartea închisă unește în calitatea ei de obiect al unei referințe fundamentale, simbolice. Cartea deschisă ne dezbină, pentru că trebuie să îi scrutăm sensul.

Pentru a sesiza esențialul din ceea ce constituie experiența spirituală, vom aplica în continuare aceeași metodă obiectivă a științelor religiei asupra domeniului definit, conform expresiei musulmane, drept „poporul Cărții", adică ansamblul comunităților care sunt structurate în credința lor, în devenirea lor istorică și în ritualul religios de către Carte.

Am ajuns la momentul deschiderii Cărții, esențial pentru a cerceta care e *sensul sensului* Scripturii sau sensul în Scriptură sau înscrierea (Scriptura) sensului.

Scriptură – Sens: e vorba despre o traiectorie. Există un sens înscris în Scriptură care ni se va dezvălui la capătul Scripturii. Dacă citim Scriptura, o citim pentru a culege și primi sensul depus în ea, pentru a-l primi până la capăt. Pentru a înțelege Cartea, ea trebuie interpretată; pentru a o interpreta, ea trebuie înțeleasă. Mă

refer la acea interpretare pe măsura Cărții și chiar dincolo de Carte. Pe măsura Cărții: e vorba despre o experiență de comprehensiune ce se anunță a fi inepuizabilă, deoarece Cartea se întinde de la Dumnezeu până la Dumnezeu. Nu o înțelegere abstractă, ci vie. Pot înțelege matematicile fără a deveni o variabilă *x* sau *y*. Nu îl pot înțelege pe Dumnezeu fără a-l primi cu adevărat înlăuntrul meu. Textul, textura Cărții țese o legătură nouă, unică, între căutătorul de Dumnezeu care intră în Carte și sensul adevărat care trece, prin intermediul acestui tip de înțelegere, în cititor. Există un *hadîth* potrivit căruia Coranul e ca o logodnică menită doar unuia singur, cititorului. Kierkegaard spune ceva similar: dacă vrei să devii creștin, e foarte simplu. Deschide Evanghelia, spune-ți că e o scrisoare, o scriere care îți este destinată ție în mod special și nimănui altuia. Între tine și Dumnezeu există această legătură directă care e scriptura Evangheliei. Ia orice verset sau poruncă a Evangheliei și du-l până la capăt. Potrivit lui Claudel, a cunoaște înseamnă „a te naște împreună cu". Cartea e adevărată nu pentru că îmi indică numărul concubinelor lui Solomon, ci pentru că doar adevărul (*aletheia*) abolește acea uitare (*lethe*) care e moartea. A înțelege în adevăr pentru a fi în adevăr: iată scopul interpretării Cărții.

Care e *sensul sensului*? Ce este sensul? Pentru Platon sau Aristotel, a gândi și a interpreta însemnau același lucru. Toată filozofia occidentală până la Heidegger se mișcă în jurul acestei axe. Nu putem concepe o lume lipsită de sens, căci ea nu ar mai fi lume, cosmos, ordine, ci haos; dar putem concepe o lume absurdă, în care sensul nu ar mai fi comunicare personală, vie, între eu și tu, ci ar fi inculcat din exterior în așa măsură, încât individul ar ajunge să fie condiționat, fără a-și da seama, de sensuri transmise prin media, jurnale, știri, radio, cărți... E de menționat aici cartea lui Vance Packard, *The Hidden Persuaders*.[25] În cadrul lumii moderne, apar ființe prefabricate prin inculcarea unui sens și care, pentru a se elibera, trebuie să se pună ele însele în căutarea unui sens aflat în ruptură cu societatea de care aparțin. Să ne gândim la cartea lui Herbert

[25] Publicată în 1957, ea a popularizat noțiunea de „mesaj subliminal".

Marcuse, *Omul unidimesional*, sau la Heidegger, cu reflecția sa asupra limbajului.

Sensul este respirul esențial al ființei: o intrare fulgurantă – ca un extaz pentru mistici, poeți, creatori... – sau o intrare treptată, o dezvoltare și o realizare de sine în spațiul de adevăr, de viață, de triumf, al ființei asupra neființei, reprezentată, cea din urmă, de uitare, de moarte, de ură.

Există două moduri de a defini sensul. Îl putem defini ca preaplin de ființă. Fiindcă nu eu, omul, sunt cel care îl creează. Noi ne aflăm deja aruncați în lume, spune Heidegger. Dacă iau două bețe, din orice material, și le așez în cruce, răsare un sens nou. Când între o altă ființă și mine apare o legătură nouă, ea nu mai ține de acea ființă sau de ființa mea, ci de amândouă sau, mai exact, e dincolo de ele; e deschiderea nesfârșită a prieteniei, a dragostei.

Al doilea mod de a defini sensul e cel pe care l-am expus deja: orientare de urmat, traseu. Sensul e un traseu în ființă; sensul unui drum, al unei situații, al unei aventuri sunt asemenea trasee.

Ambele definiții se pot aplica noțiunii de Carte revelată, „pogorâtă". Cu mențiunea, deja amintită, că tradiția creștină nu are drept referință directă Cartea. Pentru ea, Cartea e co-referent. Locul fondator prim este aici o persoană care se înfățișează ca Verb al lui Dumnezeu care s-a făcut trup în mod direct, fără altă mediere în afară de nașterea sa.

Revenind, Cartea sacră este locul care fixează Cuvântul revelat. Iar omul trebuie să caute Cuvântul acolo unde se află. Faptul de a căuta sensul Cărții ne pune dinaintea unei situații la care nu ne gândim în mod curent. Și anume, înțelegem că, odată cu pogorârea Cărții, revelația este împlinită, săvârșită prin actul fondator al religiei în cauză. Când Muhammad sfârșește de primit Coranul, revelația e încheiată; pentru tradiția musulmană, ea e completă. Când Christos spune: „Săvârșitu-s-a", el spune că întregul plan preetern al lui Dumnezeu a fost împlinit în ființa lui. Pentru o religie, actul ei fondator oferă revelația completă. Dar dacă este încheiată, ea nu este închisă. Revelația continuă fără ca totuși să se schimbe, să fie îmbogățită sau urmată de o alta. De ce? Deoarece,

fiind înscrisă în traseul literei Scripturii respective, revelația continuă să coboare către cel care o cercetează, o citește, se apropie de ea și o primește. Cartea continuă să se dezvăluie pentru cel care o scrutează. El nu are nevoie de o altă revelație în sens aditiv, cantitativ, pentru a o înțelege pe cea dată. Are nevoie să îi descopere acesteia sensul, sensurile succesive până când primește Prezența însăși care se revelează în ea. Fiindcă Dumnezeu era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu, mă întorc la acest Cuvânt făcut trup și circumscris în Evanghelie, iar întoarcerea mea nu este decât un suiș spre locul din care a descins Cuvântul.

Presupoziții ale interpretării Scripturii: exegeză și hermeneutică

Cartea revelată, Scriptura, traseul Cuvântului se pun dinaintea cercetătorului ca o evidență și totodată ca o enigmă. Evidență a Cărții închise (sau deschise), ca structură obiectuală. Enigmă: căutare a sensurilor succesive. Biblia închisă îi unește pe credincioși, fiindcă ei nu trebuie să intre în enigma Cărții, în dezvăluirea sensului. E doar un obiect care le rămâne exterior. Dar de îndată ce se riscă în interiorul ei, intră în conflict cu cei care au aceeași referință. Dacă însă căutarea continuă spre un sens mai lăuntric, atunci deschiderea care suscitase conflictul se rezolvă într-o deschidere încă mai amplă. Iar tot ce suie converge.

Ce înseamnă enigmă? Înseamnă un semn care mă solicită să intru în descoperirea sensului său. Heraclit spune că stăpânul al cărui oracol se află la Delphi nici nu vorbește, nici nu se ascunde, ci dă semn. Enigma mă îndeamnă să intru înlăuntrul ei pentru a-i afla sensul, dezvăluirea, revelarea. Potrivit unui *hadîth*, între Dumnezeu și noi se află 70 000 de văluri (număr calitativ).[26] Ele se pot sfâșia fulgerător (învierea lui Christos) sau succesiv. În legenda Graalului, Parsifal spune: „De-abia am făcut un pas, că m-am

[26] „Dumnezeu se ascunde dincolo de 70 000 de văluri de lumină și de întuneric; dacă le-ar îndepărta, strălucirile Feței lui ar mistui pe oricine l-ar privi."

trezit departe." Iar în varianta wagneriană, când Parsifal pătrunde pentru prima oară în Montsalvat, Gurnemanz îi destăinuie: „Aici timpul devine spațiu." Se iese din timp și se intră în spațiul Prezenței. Timpul nu îl mai determină pe cel aflat în căutare. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit" (Pascal). Ierusalimul ceresc nu este rotund, asemenea timpului în care ne rotim, ci pătrat. Ka'ba este și ea de formă pătrată. Sunt spații unde cercul timpului e absorbit în stabilitatea, în plenitudinea Prezenței și unde are loc „îndepărtarea vălului", dezvăluirea a ceea ce era ascuns. Nevoia de revelare nu este pricinuită de o lipsă. În această căutare a lui Dumnezeu, în această metamorfoză, preschimbare a timpului în spațiu, o plinătate vine să se adauge acolo unde nu este nici o lipsă. Este vorba totuși despre o plenitudine paradoxală, fiindcă ea este totodată incompletitudine. Omul nu poate primi sensul lui Dumnezeu în modul în care Dumnezeu însuși îl posedă. Enigma dezvăluită continuă să fie dezvăluitoare. De pildă, din perspectiva tradiției creștine, Vechiul Testament oferă o cunoaștere tipologică, o tipo-figurare; evenimentele lui esențiale sunt prefigurări ale unor acte împlinite de Iisus Christos. Trecerea Mării Roșii este prefigurare a Botezului, a unei treceri nu de la un mal la altul, ci a întregii noastre vieți în Dumnezeu. Există mereu tensiunea între enigma care se dezvăluie și o alta, mai vast dezvăluitoare; parcursul pe urmele sensului nu încetează până când ajungem să vedem nu ca prin oglindă, în ghicitură, ci față către față; vedem așa cum suntem văzuți (*cf.* I Corinteni 13, 12).

Vom intra în plenitudinea prezenței lui Dumnezeu, al cărei sens ni se poate dezvălui treptat sau fulgurant. Odată înțeleasă, enigma se transmută în simbol și devine transparență. Să ne gândim la Oedip care era pentru sine însuși o enigmă. După ce a găsit soluția enigmei Sfinxului, el intră în enigma aceea și, în sfârșit, înțelege; se înțelege pe sine. Enigma devine simbol. Iar Oedip moare în starea de seninătate a intrării într-o altă lume.

A doua supoziție: locul foarte precis de unde se poate porni pe traseul sensului pentru a-l parcurge până la capăt se numește *litera*. Litera Scripturii, a Cărții este dintru început marcată de amprenta

Cuvântului care se înscrie în ea. Litera e purtătoare a duhului. Iar între literă și duh există același tip de tensiune ca între evidență și enigmă. *Litera își dă duhul său, dar nu este nimicită. Cf.* înțelegerea luminii: combustie, vibrație, cuanta... Pătrundere a sensului luminii fără abolirea luminii.

Un exeget adevărat nu disprețuiește litera, nu o nesocotește în așa măsură încât să o desființeze. Litera este urma primă, se deschide în transparență, dincolo de ea însăși – neîncetat. Se lasă asimilată: mă hrănesc cu litera Scripturii; devin ceea ce este ea. Potrivit lui Feuerbach, „omul este ceea ce mănâncă". Asimilând litera, cercetătorul se hrănește cu principiul ei esențial, care e duhul. În Apocalipsa 10, 9, Ioan primește porunca: „Ia cartea și mănânc-o și va amărî pântecele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea." După aceea începe să profetizeze. Christos spune: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu" (Matei 4, 4). În cel ce mănâncă litera, Cartea, în acela se dezvoltă amprenta pe care ele o poartă. Devenirea Cărții asimilate de cititor înseamnă desfășurare a Duhului care dă sens cuvântului însuși.

Fundamentele și articularea exegezei
în cazul Scripturii revelate

Primul fundament al exegezei este actul originar însuși, cel prin care Scriptura se constituie. El ne dă totodată Scriptura și sensul ei. Pentru tradițiile islamică, creștină, ebraică, Scriptura și interpretarea Scripturii sunt convergente. Pentru tradiția creștină, am mai spus-o, referința majoră este mai mult decât o Carte, este cineva viu care este El însuși revelație. „Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut." Fiul îl dezvăluie interpretându-l. El este exegetul Tatălui. Christos este cel care deschide, primul, spațiul exegezei între Dumnezeu și om, între cosmos și istorie, între istorie și eschatologie. El este Alfa și Omega, Cel dintâi și Cel de pe urmă, Începutul și Sfârșitul (Apocalipsa 22, 13). Care este Duhul pe care îl poartă pentru a se desfășura El însuși drept Cuvânt între alfa și omega? Este Duhul Sfânt, Duhul însuși al lui Dumnezeu. În tradiția creștină răsăriteană există această temă: Christos înainte-mergător al

Duhului. Duhul este cel care l-a întrupat, l-a pus *pe* lume pentru ca Christos, la rândul lui, să pună Duhul *în* lume.[27] „Vă este de folos ca să Mă duc. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi" (Ioan 16, 7). Din perspectiva tradiției creștine, între alfa și omega Cuvântului făcut trup, spațiul de dezvăluire și de interpretare este marcat – în absența Lui fizică – de Duhul care creează acea comuniune ce poate fi numită „trupul" lui Christos, atunci când trupul lui concret nu mai e în lume (*cf.* Paul Ricœur, *Le Rapport de la Parole et de l'Ecriture*).

Duhul Cuvântului este cel care se imprimă în literă. Evangheliștii îi circumscriu traseul în ceea ce cunoaștem drept cele patru Evanghelii. Însă „Duhul suflă unde voiește", se revarsă dincolo de orice cadru. El este acea dilatare fără sfârșit a punctului ultim unde s-a înscris prezența Cuvântului.

A opta întâlnire, 30 mai 1979

Am văzut că interpretarea face parte din actul însuși al revelației. Rațiunea fundamentală, aproape axiomatică, a acestei incluziuni rezidă în faptul, capital pentru înțelegerea experienței spirituale în întreaga tradiție abrahamică, că revelația este *completă*, se oferă *deplină* în actul întemeietor al unei religii; dar că, fiind completă, încheiată, consemnată în Cartea Cuvântului, ea continuă să își facă drum și trece prin cei care, primind cuvântul Cărții înlăuntrul inimii lor, privesc revelația ca pe un proces săvârșit, dar interminabil. Origen: nașterea lui Christos în Betleem este fără folos dacă El nu se naște în peștera inimii tale.[28] Iată temelia autenticității în ce privește adeziunea la Christos. Altfel, revelația riscă să rămână un fapt istoric supus vicisitudinilor timpului.

---

[27] *Cf.*, de asemenea, A. Scrima, „Omul renăscut din Duh în viața liturgică", *Biserica liturgică*, Humanitas, București, 2005, pp. 25–44.

[28] *Omilii la Facere* III, 7; *Omilii la Ieremia* IX, 1; *Omilii la Evanghelia după Luca* XXII, 3 (*cf.* Henri Crouzel, *Origen*, traducere C. Pop, Deisis, Sibiu, 1999, cap. „Temele mistice").

*

Vom reaminti raportul dintre literă, care consemnează, și duh: „litera și taina Duhului". Ne vom referi, de asemenea, încă o dată la cele două aspecte ale literei: evidență (aparență nemijlocită) și enigmă înscrisă în literă care cere, pentru a fi scrutată, efortul interpretativ.

În condiția noastră actuală de cultură, orice literă tinde să pună în scris un sunet; iar sunetul nu e posibil decât drept rezultat al acțiunii suflului, Duhului. Sunetul, care face să treacă de la un om la altul un sens, nu e posibil decât prin acțiunea suflului care, aflat în mine, îmi articulează limbajul; el dă tonalitatea, sonoritatea limbajului și, de aici, sensul. În tradiția abrahamică în genere, în tradiția creștină în special, acest suflu este Duhul Cuvântului lui Dumnezeu, Duhul Sfânt, potrivit terminologiei consacrate. Acesta e Suflul care poate deschide litera; sau, din cealaltă perspectivă, cel pe care cititorul/interpretul îl primește în sine dacă litera se deschide, dincolo de evidența imediată, spre evidența spirituală, oferindu-și sensul. Căci orice schemă de interpretare conduce de la sensul imediat spre sensul spiritual. Suflul este *cel care dilată*; el lărgește cadrul, pornind de la locul unde e semnificat, adică de la litera Cărții sacre. În tradiția islamică, Suflul este pus în relație cu mila (*rahma*) lui Dumnezeu; Coranul este dat de *Nafas ar-Rahmān*, „Suflul Celui milos", verbul *naffasa* însemnând și „a alina", „a ușura grija". Funcția Spiritului înscrisă în litera revelată este funcția *milei*, care aduce mângâiere. Iar mângâierea constă într-o dilatare, într-o trecere spre universal, tot atât de vastă precum sunt Cuvântul și acțiunea însăși a lui Dumnezeu. Termenul opus dilatării, contracția, este asociat cu spaima, angoasa, contrară mângâierii.[29] Sub aspect spiritual personal, omul intră în sensul literei

[29] „*Nafas ar-Rahmān*: «expirul Milosului», numit de asemenea *an-Nafas ar-rahmānī*: «Expirul milostiv», Mila divină fiind considerată ca principiu al manifestării și, de aici, ca putere cvasimaternă a lui Dumnezeu [...] «Expirul Milosului» este principiul divin care «dilată» (*naffasa*) sau desfășoară posibilitățile relative ale lumii pornind de la arhetipuri. Verbul *naffasa* are și sensul

Cărții atunci când se „dilată", când e mângâiat și e capabil să mângâie. Dacă rămâne la nivel imediat, comprimat, strâmt, el riscă să intre în starea de angoasă. În evidența ei materială, litera poate ucide, cum știm, dacă nu se deschide spre universal. „Litera ucide, iar duhul face viu." Litera Cărții revelate fără deschidere către sensul ei spiritual e pricină de moarte. Vechiul Testament, de la început până la sfârșit, este parcurs de efortul de interpretare și reinterpretare spirituală. Revelația mozaică înscrisă în Pentateuh e *criticată* pentru a fi *dilatată* de revelația profetică. „Milă voiesc, iar nu jertfă" (Osea 6, 6).

Tensiunea aceasta e paradigmatică, se regăsește în fiecare tradiție și în felurite epoci. Să ne amintim de începuturile „puritanismului" în America, strâns asociate cu o redescoperire imediată a Bibliei, rod al Reformei. Puritanii transpuneau marea aventură a poporului evreu din Vechiul Testament în noul pământ al Americii. Importanța dată lecturii literale a contribuit la constituirea unui anumit fundamentalism sociologic. (A lua litera Scripturii în sens literal: integrism.) Apartheidul din Africa de Sud e un caz similar: tendință de a lua din Scriptură modele literale de viață, de acțiune.[30]

Dimpotrivă, cel care vede enigma înscrisă în adâncimea literei va avea puterea, potrivit Sfântului Pavel (Efeseni 3, 18–19), „să

---

de «a mângâia», prin contrast cu «contracția», «strângerea» (*karb*) pricinuită de mâhnire. «Mângâierea» e evident asociată cu Mila (*rahma*) lui Dumnezeu [...]«Expirul» divin se leagă de Mila totală (*ar-Rahma*), pentru că este suprabundența Ființei care se revarsă dincolo de esențele limitate. Pe de altă parte, ideea de «expir» sau de «suflu» se referă la simbolismul Cuvântului divin: așa cum diferitele sunete sau «litere» (*hurūf*) ce constituie cuvintele Cărții revelate sunt analoage arhetipurilor reflectate în cosmos, tot astfel suflul care poartă sau vehiculează sunetele articulate este analog principiului divin care desfășoară și susține posibilitățile de manifestare" (Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Messerschmitt – P. Derain, Alger–Lyon, 1955, pp. 125, 69–70).

[30] Notiță manuscrisă de curs: „Fără *Nafas ar-Rahmān*, fără «expirul Milosului», litera este fără milă, ea ucide literalmente [...] Cartea cade în determinismul istoriei. Ea furnizează «modele de succes» și este «arestată» în aceste modele, a căror repetiție indefintă este promovată și aplicată."

înțeleagă, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea și adâncimea și înălțimea și să cunoască iubirea lui Christos, cea mai presus de cunoștință".

Cum au conceput „poporul Cărții", iar apoi tradițiile monoteiste articularea efortului interpretativ al Cărții revelate?

Litera are, spuneam, un statut, un privilegiu esențial, anume ea nu trebuie abolită atunci când se pătrunde în adâncimea ei spre a-i scruta enigma. Există, în Textul sacru, o poetică a cuvintelor ce trebuie ascultată. Se cuvine să invocăm aici simbolul scoicii.[31]

Prima distincție riguroasă de luat în seamă este cea între aspectul exterior, exoteric și aspectul interior, esoteric al Cărții. Am menționat cazul Vechiului Testament. Revelația profetică este aici un imens efort, întins de-a lungul mai multor secole, pentru a revela interioritatea literei Legii. Nu ar exista, apoi, cunoaștere științifică, în sensul modern al termenului, dacă cercetarea s-ar fi oprit doar la exteriorul lucrurilor, la aspectul exoteric al realului; e necesară pătrunderea în interiorul lor. Teoria luminii... Aceleași aspecte complementare sunt de remarcat privitor la Noul Testament. Evangheliștii sinoptici consemnează evidența istorică a revelației christice, în vreme ce Ioan își propune să pătrundă în adâncimea ultimă a enigmei lui Christos: „Cine este omul acesta?"[32]... „Din Nazaret poate fi ceva bun?" Răspunsul, la Ioan, este „Vino și vezi" (Ioan 1, 46). Ioan nu îl ia pe Christos în litera traseului său terestru; privirea lui merge până la înălțimea „Logosului care era în început la Dumnezeu"... Ioan pătrunde până la ultima viziune, viziunea pe care Christos o are asupra Tatălui său.

Aspectul exterior se adresează percepției; aspectul interior se adresează interiorității omenești; el nu se deschide dacă omul nu

---

[31] Notiță manuscrisă de curs: „Scoica cuvintelor: murmur-ocean infinit. A interpreta: a intra literalmente într-o altă lume: *majma' al-bahrayn; hortus clausus, Pardes.*"

[32] Asupra acestei întrebări care, în Evanghelii, scandează condiția inclasabilă a lui Iisus, *cf.* André Scrima, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2003, cap. „Scandalul identității lui Iisus".

se deschide la rândul său pentru a primi enigma. Aceeași articulare de bază e prezentă, începând din secolele al II-lea și al III-lea, în complementaritatea dintre tendințele dominante ale școlilor exegetice din Antiohia și Alexandria. În Evul Mediu latin, se deosebesc patru niveluri de sens ale Bibliei: sensul literal sau istoric, sensul figurat sau alegoric, figurativ (de pildă, alegoria viței, din tradiția abrahamică, reluată de Christos: „Eu sunt vița" – Ioan 15, 1, nu poate fi înțeleasă în sens literal, dar îngăduie deschiderea spre viziunea acelei unități extraordinare pe care Christos o instituie între El însuși și apostoli); al treilea sens e cel moral sau „tropologic", cel care poate fi aplicat unor situații sau locuri anumite, precum în cazul pildelor; al patrulea sens e cel spiritual, anagogic...

Cartea Apocalipsei este cea care dezvăluie, potrivit titlului ei, întreaga revelație consemnată în Noul Testament. În capitolul 5 al Apocalipsei, apare „cartea pecetluită", înfășurată, „scrisă înlăuntru și pe dinafară", având adică un sens interior și un sens exterior. Ne-am ocupat de fenomenologia Cărții închise și deschise. Carte „pecetluită cu șapte peceți. Și am văzut un înger puternic care striga cu glas mare: Cine este vrednic să deschidă cartea și să desfacă pecețile ei?" Cartea putea fi, așadar, citită pe exteriorul ei, dar nu și în interior. „Dar nimeni în cer, nici pe pământ, nici sub pământ" (simbolism al celor trei lumi, al totalității creației) „nu putea să deschidă cartea, nici să se uite în ea." Doar Mielul, ca înjunghiat, stând la mijloc – între tron și cele patru ființe și bătrâni – poate citi interiorul Cărții. În iconografia bisericilor, întâlnim dispunerea celor patru apostoli în jurul lui Christos: înscrisă în ansamblul figurativ tradițional, scena e transpoziția unei structuri hermeneutice simbolice. Cel ce deschide Cartea Tainei este Christos înviat, pe care evangheliștii nu fac decât să îl circumscrie. Prin ființa, prin faptele și cuvintele lui, prin semnele care necesită descifrarea, Christos a devenit semnificativ pentru întreaga revelație a lui Dumnezeu. Evangheliștii apar astfel ca exegeți ai Exegetului, fiindcă Christos face exegeza Tatălui: e suficient să îl vezi pe Fiul pentru a-l vedea pe Tatăl. Tot ceea ce este, tot ceea ce înfăptuiește Christos este purtător de revelație. Apostolii nu primesc revelația

„din cer", ci de la Cel pe care, dacă îl vezi, l-ai văzut pe Tatăl. În mistica musulmană, apare o temă similară. Într-un tratat foarte dens, Ibn 'Arabī face exegeza „nopții destinului" în care s-a constituit trupul Profetului, corpul – global livrat – al revelației coranice.[33]

---

[33] „Noaptea destinului" sau a „predestinării" (*laylat al-qadr*) e noaptea transtemporală în care Coranul este „pogorât", ca revelație totală, unitară, nesuccesivă, asupra lui Muhammad. Abia după aceea apare revelația fragmentată sau „constelată", în succesiune, a surelor. Sura 97, „Soarta" (*al-qadr*): „Noi l-am pogorât în Noaptea Sorții! [...] Îngerii vor pogorî în ea cu Duhul, cu îngăduința Domnului lor, asupra fiecărui lucru. Și Pace va fi până în revărsat de zori!"

În *Cartea dezvăluirii efectelor călătoriilor*, Ibn Arabī pune în corespondență coborârea globală a revelației cu asimilarea ei totală, „până la capăt" de către Muhammad: până la capătul ființei lui. Coranul global coboară prin toate cerurile sau treptele lumii până în cerul lumii noastre, dar coboară, de asemenea, pe toate treptele ființei, corpul fiind cea mai de jos dintre ele. În acest sens, el spune că revelația nu e primită în mintea Profetului, ci chiar în trupul lui. „Comentând diferitele călătorii ale Profeților, Ibn Arabī își convinge treptat cititorul că hermeneutica constituie modelul prin excelență al călătoriei, pentru că ea te face să treci de la cuvânt sau simbol la înțelegerea lor, străbătând toate treptele ființei și toate nivelurile Scripturii. Interpretarea atât a viselor, cât și a Cărții (*ta'wīl*), înseamnă literalmente a face ca ele să își atingă capătul. E tocmai ceea ce a vrut să arate autorul identificând Coranul cu cel căruia îi este destinat" (Denis Gril, în „Introducere" la volumul Ibn Arabī, *Le Dévoilement des effets des voyages*, texte arabe édité, traduit et présenté par Denis Gril, Éditions de l'Éclat, Paris, 1994).

Nota manuscrisă de pregătire a cursului conține secvența: „*Caro (non mens) factum est*, Arabī: *Futūhāt al-Makkiyya*." E marcată astfel o anumită analogie, cu nuanțele și distincțiile des menționate în curs, între întruparea Logosului și „întruparea" Cărții atemporale în Profet. Analogia a fost formulată mai net de René Guénon: „Această noapte, potrivit comentariului lui Ibn Arabī, e identificată cu corpul însuși al Profetului. Ceea ce este mai cu seamă remarcabil este faptul că revelația e primită nu în mentalul, ci chiar în corpul ființei care este «misionată» să exprime Principiul: *Et Verbum caro factum est*, spune, de asemenea, Evanghelia (*caro*, și nu *mens*). Iată, așadar, o altă expresie, foarte exactă, sub forma proprie tradiției creștine, a ceea ce reprezintă *laylat al-qadr* în tradiția islamică" („Les Deux Nuits", *Études traditionnelles*, avril-mai 1939).

De ce patru sensuri? Cele două sensuri, exterior și interior, se aplică, ambele, atât lumii, cât și ființei umane, atât macrocosmosului, cât și microcosmosului. Pentru fiecare dintre acestea, ele constituie axa: sensul material și sensul alegoric pentru univers; sensul tropologic și sensul anagogic pentru ființa umană. Iar sensul cel mai lăuntric, al Evangheliei veșnice, este sfârșitul, desăvârșirea tuturor.

Concluzie

Pornind de la această interpretare, foarte pe scurt expusă, a revelației creștine, să aruncăm o privire asupra tradiției ebraice și asupra tradiției musulmane. Vom păstra totodată în minte că a spune același lucru altfel nu înseamnă a spune exact același lucru. Nu decretăm identități, ci recunoaștem legături, comunicări între tradiții. În tradiția ebraică, interpretarea revelației este imediată, în continuitate cu revelația. A existat totuși o dezvoltare, o sistematizare treptată a interpretării Scripturii. Unul dintre cei mai riguroși sistematizatori este Moise din Leon (secolele al XII-lea–al XIII-lea), savant evreu din lumea mozarabă, influențat de mediul musulman și creștin, căci sistematizarea creștină este anterioară celei ebraice. Figurarea ebraică a interpretării Scripturii se înfățișează sub forma următoare: revelația lui Dumnezeu a fost primită în Paradis înainte de ruptură. Cel mai celebru apolog mistic ebraic privitor la interpretarea Scripturii, des invocat în tradiția cabalistică, vorbește despre cei patru rabini autorizați să intre în Paradis chiar din timpul vieții, autorizați, așadar, să deschidă poarta Scripturii. Unul intră fără chibzuială și iese fără chibzuială. Al doilea intră cu curiozitate și iese cu mințile pierdute. Al treilea intră cu aviditate și, „devastând plantațiile", e lovit de moarte. Al patrulea, Rabi Akiva, intră cu pace și iese cu pace.

Interpretarea musulmană e din ce în ce mai mult obiectul studiilor moderne. Referința ei esențială constă în Coran și în Hadîth. Un *hadîth* spune: nici un verset coranic nu a fost revelat fără ca el să aibă un aspect exterior și un aspect interior. Fiecare literă are

un sens definit (*hadd*) și fiecare definiție implică un loc de ascensiune (*mota'ālā*).[34]

Nu există, așadar, verset coranic care să nu aibă patru sensuri: cel exoteric, cel esoteric, definiția sau limita și, în sfârșit, proiectul lui Dumnezeu, care dă ființei posibilitatea urcușului spiritual. Primul sens se leagă de oamenii comuni; al doilea de elită; el indică necesitatea unei transformări interioare. Al treilea sens se referă la prietenii lui Dumnezeu, iar al patrulea la profeți. În *hadîth*-ul menționat se găsește noțiunea de *limită*. Dumnezeu nu se poate manifesta fără a se limita pe sine. În tradiția creștină, limitarea e radicală, e „deșertare de slavă", kenoză a lui Christos: „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, [...] ascultător până la moarte – și încă moarte de cruce" (Filipeni 2, 7–8), crucea fiind limita dintre Dumnezeu și om.

Pentru ce *limită*? Fiindcă fără limită, nu ar fi posibilă existența, nu ar exista nimic. Nimic din ceea ce este ilimitat nu se lasă perceput. Dar omul nu poate rămâne în interiorul propriei limite, ci este chemat de ea. În această perspectivă, la acest nivel de profunzime, adevărata limită este Dumnezeu. E ceea ce afirmă invocația musulmană: „Dumnezeu este cel mai mare." În alte tradiții, de asemenea, Dumnezeu este înfățișat, este prezent ca limită. Dar pretutindeni, El este o limită care atrage, care îl face pe om să crească. Dacă omul nu ar avea limită, nu ar putea să vadă Limita tuturor limitelor care este Dumnezeu. Nu ar putea sui neîncetat spre El, în El. Această creștere infinită în Dumnezeu, începută înlăuntrul propriilor limite omenești – iată ce înseamnă interpretarea; și înainte de interpretare, iată ce înseamnă Scriptura însăși; și înainte de Scriptură, iată ce înseamnă revelația însăși a lui Dumnezeu. Grigore

---

[34] Potrivit unei tradiții care se leagă de 'Alī, ginerele Profetului și primul imām, „nu există verset coranic care să nu aibă patru sensuri: exoteric (*zāhir*), ezoteric (*bātin*), definitoriu (*hadd*, literal «limita» care stabilește ce este permis și ce nu; e sensul am zice «legalist») și, în sfârșit un sens «destinal», literal «proiectul divin», ceea ce își propune Dumnezeu să realizeze în om, prin fiecare verset" (*cf.* H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, partea I, Gallimard, Paris, 1964, p. 30).

de Nyssa, părinte al Bisericii răsăritene din secolul al IV-lea: adevărul vieții de credință vie înseamnă „a purcede din început în început prin începuturi care nu au sfârșit".[35] Fiecare început este nou, e izvorârea unor zori neînserați; „Căci noapte nu va mai fi" (Apocalipsa 21, 25), nici seară pentru „cel ce urcă fără a se opri vreodată, primind începutul din început"[36]: iar aceasta este structura însăși a experienței de credință vie, a experienței spirituale.

[35] Grigore de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia a VIII-a.
[36] *Ibidem*, traducere de D. Stăniloae.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. COMENTARII ASUPRA UNOR PIESE DE ARTĂ SACRĂ

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROBLEMA ARTEI SACRE

Există, desigur, o problemă a artei sacre, așa cum orice poate deveni problemă. Fapt este că această artă aparține patrimoniului incontestabil al culturii universale: dat „brut", susceptibil să justifice o abordare istorică ori critică, dar care nu este totuși suficient atunci când e în joc cunoașterea – sau recunoașterea – lui ca *artă*, inerentă vocației, destinului însuși al spiritului. Ca de obicei, o cercetare aprofundată, vizând esențialul, nu se poate mulțumi să aducă răspunsuri gata făcute la întrebări gata puse; se cuvine câteodată să schimbăm chiar întrebările.

1. Să pornim de la o constatare banală: arta sacră ni se înfățișează astăzi ca un ansamblu de forme de expresie plastică (pictură, sculptură, arhitectură), asociat unei societăți delimitate (definită în mod spontan drept „religioasă"), fiind inspirat, animat sau chiar comandat de ea. În această calitate, arta sacră tinde inevitabil să se distanțeze de celelalte forme de artă, să li se opună chiar. De unde au rezultat – și rezultă încă – dispute, conflicte și, mai cu seamă, false probleme. Din fericire, lărgirea sensibilității noastre intelectuale și estetice, redescoperirea marilor tradiții vii, artistice și culturale (creștinătate răsăriteană, islam, Extrem-Orient) ne-au permis să ne rectificăm în mare parte judecățile, prejudecățile, cunoștințele. În primul rând asupra „sacrului" însuși.

2. La origine (neînțelegând prin aceasta „origine istorică", ci structură esențială, constitutivă, așadar mereu „actuală"), sacrul (*sacrum, hieron*) este cu totul altceva decât separație; este, dimpotrivă, ceea ce unește totul, ceea ce nu șterge diferențele, ci le poartă spre depășirea, spre împlinirea lor. E orizontul ființei care cuprinde într-un gest de iubire niciodată total materializat (așadar inepuizabil)

tot ceea ce există pentru a-i da un sens, pentru a-i aminti că e purtătorul unei vocații, al unei taine care nu decurge din jocul perisabilelor, ci deschide veșnicia. (Pentru un creștin, revelația lui Christos este, neîndoielnic, cea care luminează cu adevărul ei total acest orizont.)

3. Din această perspectivă, „arta sacră" era (este), pur și simplu, arta care exprimă participarea, oricare ar fi gradul ei, la sensul ultim – ceea ce nu înseamnă un capăt, ci o depășire. Dacă există o transcendență a operei, ea constă în faptul că limbajul (forma) se proiectează spre absolut, spre tăcerea care răspunde acelei „origini" mereu anterioare, mereu identice cu ținta care mereu scapă. De aici decurge, printre altele, umilitatea artistului, străbătut de presentimentul sacrului, mai puțin „autor", cât artizan anonim (în grecește nu există decât un singur termen care să le desemneze calificarea: *techne*), solidar cu o aventură umană universală. Tot în această perspectivă, e greu să vorbim despre o „artă profană" (fiindcă profan nu este decât „profanatul"), de vreme ce sacrul nu respinge nimic, nu condamnă nimic, ci poartă totul, precum mâna Pantocratorului bizantin. El nu zdrobește, nu impune, ci se semnifică pe sine în opera celui care îl sesizează.

4. Acestea fiind spuse, se cuvine totuși să vorbim despre o „istorie" a sacrului și a artei cu același nume. E istoria unei îngustări și a confuziilor care decurg din ea. Conform unui proces cvasifatal dată fiind condiția noastră temporală, sacrul este preluat, dacă nu cumva aservit, în anumite epoci, de către un grup, o comunitate instituționalizate, menite, la origine, să îl slujească, să îl manifeste. Așa s-a întâmplat, într-un grad foarte înalt, cu anumite Biserici din momentul adoptării unui „juridism" excesiv, în secolele al XV-lea–al XVI-lea. A avut loc efectiv o degradare, o cădere într-o devenire subalternă, sacrul ajungând, pur și simplu, apelațiunea controlată a sistemului religios, cu codurile, structurile, instanțele lui. Din acel moment, se poate vorbi despre „separare" (forțată, artificială) de lume, iar în această condiție istoric nouă, arta „sacră" însăși, supusă unui principiu de reglementare extrinsec artistului (concepția „dogmatică" a autorității), este destinată să traducă, să

ilustreze o anumită viziune stabilită a lucrurilor (doctrină, forme de devoțiune, evlavie). Dar apar consecințe și mai subtile: această artă sacră dependentă de instituția oficială își caută inevitabil modelele în epocile de „triumf" istoric ale celei din urmă (pentru catolicism, Evul Mediu și Contrareforma, așa cum s-a observat adesea); ele sunt înfățișate de acum înainte ca arhetipuri sacralizate pentru uzul artiștilor din viitor. Tot așa cum în materie de doctrină (sacră) s-ar dori parcă oprirea timpului în loc, dacă putem spune astfel, cuprinderea sacrului într-un domeniu rezervat, ignorarea – sau respingerea – părții de creație care se împlinește altundeva (în lume). Nu e de mirare atunci că, epuizându-se în mimarea unor forme exterioare și în conformarea față de asemenea modele revolute (cărora ar fi fost potrivit mai degrabă să li se capteze, liber și din interior, spiritul care le concepuse), „arta sacră" intră într-un proces de decadență. Dar astfel sacrul nu se stinge totuși în domeniul artei: el se face presimțit acolo unde găsește de cuviință, în opera unor artiști creatori care îl sesizează și îl exprimă, chiar dacă el nu este recunoscut, nici numit ca atare.

4.1. Iată locul unde trebuie situată, într-o primă instanță, „lupta" Părintelui Couturier.[1] Într-un mod cu totul aparte, el a avut

[1] Marie Alain Couturier (1897–1954), dominican, artist și teoretician al artei, elev al lui Maurice Denis, apropiat de artiști și scriitori de primă mărime ai vremii (Matisse, Le Corbusier, Braque, Rouault, Picasso, Cocteau, Jouhandeau, Julien Green). A fost codirector al revistei catolice de artă și spiritualitate *L'Art sacré* (apariție 1937–1968), unde și-a expus ideile privitoare la arta religioasă contemporană și la posibilitățile de a o regenera. A conferențiat masiv și a condus proiecte pe aceeași linie. Așa cum nota și A. Scrima, Părintele Couturier considera că arta creștină a veacului al XX-lea este ofilită de conformism și că marii artiști, nu neapărat angajați religios, sunt cei care pot crea expresii viabile, înnoitoare ale sacrului. Lui i se datorează construirea bisericii Notre-Dame du Plateau d'Assy, decorată de Pierre Bonnard, Fernand Léger, Georges Rouault, Jean Bazaine, Henri Matisse, Georges Braque, Jacques Lipchitz, Marc Chagall și alții, a capelelor de la Vance (decorată de Matisse) și de la Ronchamp (concepută de Le Corbusier). A fost prieten și, într-o anumită măsură, inspirator al familiei De Menil, care, prin fundația ei de la Houston, Texas, sprijinea arta modernă și o spiritualitate ecumenică. Dominique De

dintru început intuiția globală a acestei stări de lucruri. S-a adresat, pe de o parte, instituției ecleziastice pentru a o face să înțeleagă că arta sacră existentă, parodie a celei veritabile, nu mai putea purta credința vie în traseul ei creator, universal; a scrutat și a interogat, pe de altă parte, operele unor mari creatori contemporani; a izbutit astfel să redescopere – pentru credință și pentru viziunea ei despre lume – o artă care să fie la înălțimea orizonturilor de remodelat. Lenta, obstinata sa cercetare ajunge să inverseze perspectivele: nu se mai urmărește restaurarea „artei sacre" oficiale, ci recunoașterea deschiderilor spre sacru, oriunde se manifestă ele, și propunerea acestor deschideri spiritului.

5. Ceea ce ne conduce la o reflecție – atât cât este posibilă aici și acum – asupra „sacrului" și asupra „artei" în realizarea lor organică, concretă. „Sacrul", trebuie să ne amintim, nu constituie o lume „aparte", situată întru câtva „la etaj" în raport cu realul unanim ce ar putea fi reprezentat ca atare, în sine însuși. Nu „tema" (imaginea) face arta sacră; sacrul ține de o altă privire, de o altă intuiție, de un alt traseu al mâinii. În tradiția iconografică bizantină, figura Sfântului Ioan, vizionarul, și cea a Apostolului Toma, care atinge cu mâna sa pe Cel înviat, au o mare însemnătate și ele celebrează funcția ochiului și a mâinii în opera de artă sacră. În acest domeniu, „arta" (capacitate practică, talent) e asociată unei „științe" – transmisă în mod normal de la meșter la ucenic: să ne amintim de ritualul de inițiere în Companionaj – care e pusă la lucru pentru a transmite și a îmbogăți o „cunoaștere".

Arta sacră nu oferă doar un „spectacol" (conform cu legile opticii comune) destinat să stârnească încântarea sau scandalul; ea constituie mai cu seamă o scriitură, un traseu simbolic, un „cifru"

Menil a publicat o culegere de texte ale lui M.A. Couturier, *L'Art sacré* (Menil Foundation, Houston, 1983). André Scrima, consultant științific și spiritual la aceeași fundație, se va referi în câteva rânduri la concepțiile părintelui Couturier. Independența artiștilor solicitați de acesta, îndrăzneala unora dintre lucrări, ca și ideile teoreticianului dominican au stârnit opoziția catolicilor conservatori, dar au contribuit din plin la mutațiile artei creștine apusene din secolul al XX-lea – *n. ed.*

menit să fie înțeles în intenția lui de a semnifica depășirea a ceea ce apare, se face văzut. Se spunea despre Wang Wei[2] (epoca Tang, 618–907): „Cu ajutorul unei singure pensule, poate evoca trupul Marelui Vid (*Dao*)." Sau: „*Dao* al picturii înseamnă universul ținut în mână." În scrierile și în iconografia creștine răsăritene, isihastul este desemnat și înfățișat ca omul „păcii care întrece orice înțelegere", cel care, în încăperea mărginită a inimii sale, poate cuprinde – o! paradox! – infinitul însuși[3] (*cf.* reproducerile date de Duthuit în *Le Feu des signes*[4]). Pentru această artă, materia însăși este deja „însemnată", impregnată de sacralitate și e tratată în consecință (culoarea și aurul în iconografia bizantină, înclinarea plăcuțelor de mozaic, potrivit unor legi optice riguroase, spre a oglindi lumina; caligrafia, arabescul în arta musulmană). Ne putem aminti, de asemenea, în această privință, de Brâncuși, de Rodin, de Lehmbruck. Finitul (materie, formă) nu este nici de disprețuit, nici de idolatrizat, ci, antrenat într-un elan de depășire care străpunge viziunea curentă a lucrurilor precum o săgeată de indian, el ajunge să răsune de corespondențe, de chemări, de semne în care se exprimă unitatea întregului, în care dorință și cunoaștere, sensibilitate și spirit se îmbină.

Nu e suficientă alegerea unei teme, a unei figuri pioase sau „sfinte" pentru a obține artă sacră (e ceea ce denunța cu vigoare Părintele Couturier). În spațiul nostru occidental, cotitura a fost angajată de arta Renașterii, cu al său *pariete di vetro* (Alberti, Luca Pacioli[5])

---

[2] Adept al buddhismului Zen, contemplativ și poet-pictor-muzician celebru, Wang Wei (699–759) este autorul unui text socotit fundamental în arta chineză: *Shan-shui lun* (*Munți și apă*). Vezi F. Cheng, *Souffle-esprit*, Seuil, Paris, 1989 (*Arta picturii chineze*, trad. Mariana Vida, Meridiane, București, 1996) – *n. ed.*

[3] *Cf.* Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, treapta 27. Pentru această temă, vezi A. Scrima, „O expunere sintetică a isihasmului", *Despre isihasm*, Humanitas, București, 2003, pp. 100–101 – *n. ed.*

[4] Georges Duthuit, *Le Feu des signes*, Skira, Genève, 1962 – *n. ed.*

[5] Luca Pacioli (1445–1514/7), călugăr franciscan și matematician, cu studii la Veneția și la Milano. Dintre lucrările sale, *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalità* (Veneția, 1494) rezumă cunoștințele

care deschidea brusc pictura înspre lumea figurativă. Și antropomorfică: scenele „sacre", Madonele, *putti* dublau lumea vizibilă și o închideau în ea însăși. (Perspectiva piramidală înlocuiește perspectiva inversă[6].) Cu trecerea vremii, un conformism întemeiat pe autoritatea Bisericii alterează și mai mult gustul, ajungându-se la o artă sacră de tip Saint-Sulpice, despre care Claudel spunea: „[...] acești sfinți pe care mamele lor i-au adus pe lume în bucurie și în suferință, pe care Sfântul Duh i-a recreat în foc și Saint-Sulpice în unt [...]" (vezi, de asemenea, anecdota relatată de Malraux, despre Bernadette Soubirous și icoana Maicii Domnului de la Vladimir).[7] Era, așadar, pur și simplu „normal" ca deschiderea spre sacru să se manifeste altundeva în artă, ceea ce Părintele Couturier a fost printre primii care să vadă.

7. Căci dacă tradiția vie a sacrului este obnubilată acolo unde ar trebui să fie la ea acasă, percepția lui își va afla locul în persoane

---

matematice ale epocii. *De divina proportione*, lucrare scrisă la Milano între 1496 și 1498, publicată în 1509 la Veneția, are drept temă numărul de aur și este ilustrată de Leonardo da Vinci, căruia matematicianul i-a fost prieten și colaborator. Aceeași lucrare se referă la utilizarea perspectivei de către Piero della Francesca, Melozzo da Forlì, Marco Palmezzano. „Pariete di vetro", pentru care Leonardo însuși dă o descriere, este un panou de sticlă fixat între pictor și subiectul lucrării, pe care artistul, de asemenea imobil, trasează ceea ce ochiul vede dincolo de sticlă, ca într-un soi de desen-fotografie. Metoda se leagă de o tratare experimentală și cantitativă a perspectivei liniare – *n. ed.*

[6] Asupra acestui tip de perspectivă, în arta icoanei: Pavel Florenski, *Perspectiva inversă și alte scrieri*, Humanitas, București, 1997 – *n. ed.*

[7] În convorbirile cu Picasso asupra reprezentărilor sacrului, André Malraux (*La Tête d'obsidienne*) menționează un episod legat de Bernadette Soubirous, tânăra care a avut, la sfârșitul secolului al XIX-lea, viziunile pe care se întemeiază venerația Fecioarei la Lourdes. Amintirile Monseniorului Delannoy, episcop de Aire și Dax (publicate în *Annales du sanctuaire de Notre-Dame de Grâce de Cambrai*, 1905), relatează anecdota la care se va referi Malraux. Un om al Bisericii îi arătase Bernadettei o culegere de reprezentări ale Fecioarei, pentru a încerca să identifice astfel ce înfățișare avea Fecioara apariților de la Lourdes. Dintre toate reprezentările, Bernadette ar fi indicat o imagine de tip icoană, de model sau chiar de proveniență răsăriteană, spunând: „Iată ce cred că seamănă cel mai bine" – *n. ed.*

vii, singulare (potrivit specificului modernității noastre): într-un fel câteodată, din punctul nostru de vedere, tragic (Rothko[8]), câteodată încordat între pace și enigmă (primul Chirico), câteodată purtat de un elan frânt (Yves Klein). Câteodată acut, la cei pe care verbul poetic îi vizitează și care îndrăznesc o surprinzătoare apropiere conștientă de limite: precum Henri Michaux, care nu vorbește numai pentru sine. „Refuzând pacea finitului în manieră occidentală [...] el pornește într-o urmărire istovitoare, în afara zidurilor rațiunii suverane și a eului încremenit prin care noi ne preumblăm." „Vrea să înregistreze ceea ce nu domină. Căci, pentru el, ceea ce este dominat, ceea ce este prea cunoscut devine fără interes. Se vrea mereu pe jumătate străin de ceea ce înscrie pe hârtie sau pe pânză." „Pictura occidentală aservită stânjenitoarei realități [...] Voința este moartea artei. El îi preferă rătăcirea, o pictură dăruită aventurii, pentru ca să dăinuie aventura incertului, a neașteptatului."

„Poți fi liniștit, rămâne în tine ceva limpede, nu ai întinat totul" (Henri Michaux, *Façon d'endormi, façon d'éveillé*).

---

[8] Marc Rothko (1903–1970), pictor american, de origine letonă-evreiască, din Școala de la New York. După ce a lucrat în maniera expresionismului abstract, a elaborat, la sfârșitul anilor '40, un alt mod de pictură, spiritual-meditativă, concretizată în câmpuri de culoare, pe care criticul Clement Greenberg a definit-o drept *Colorfield Painting*. Hrănit de filozofia lui Nietzsche, de cercetările asupra miturilor și asupra arhetipurilor (Frazer, Freud, Jung), Rothko se definea pe sine însuși ca „un făcător de mituri", care exprimă în pânzele sale tragismul vidului spiritual modern, dar și efortul de a recupera, în exilul omului contemporan, ceva din puterea și din inteligibilitatea sacrului. A fost invitat de familia De Menil să realizeze un program iconografic pentru capela ecumenică pe care Fundația Menil a construit-o la Houston ca un „loc sacru, deschis neîncetat tuturor". Concepută de arhitectul Philip Johnson ca un edificiu octogonal, simbol al deschiderii eschatologice, capela Rothko a fost consacrată în 1971 de responsabili ai mai multor religii. Cele 14 pânze ale lui Marc Rothko, în tonuri de negru, roșu și albastru (moarte, viață-sânge, cer-transcendență), constituie o evocare a drumului crucii, a patimilor christice, dar într-un vocabular iconografic inovator, care asimilează teme ale altor mari tradiții, mai ales monoteiste – *n. ed.*

O CAPELĂ BIZANTINĂ ÎN HOUSTON[9]

Iată un adevăr esențial, atât pentru teolog, cât și pentru credinciosul simplu al tradiției ortodoxe: nu există decât o singură celebrare liturgică, veșnic împlinită, dincolo de timp, de Christos însuși, ca mort și înviat totodată. (*Cf.* Apocalipsa 5, 6: „Atunci am văzut, la mijloc – între Tron și cele patru ființe și bătrâni – stând un Miel, ca înjunghiat [...].")

Mai precis, liturghia are un sens cosmic; dar, mai adânc, ea deschide de acum înainte veșnicia însăși. Pentru a participa la ea, credinciosul ia parte la „slujba liturghiei pământești", vizibilă, centrată pe taina (*mysterion*) euharistiei.

În mod poate neașteptat, am spune că arhitectura bisericilor bizantine nu este menită în primul rând să alcătuiască monumente sociale, nici nu este gândită să impună printr-o aparență exterioară

---

[9] Textul acesta și cel următor comentează piese de artă eclezială salvate, restaurate și expuse de Fundația Menil (Houston, Texas). Aflată în zona turcă a Ciprului, mica biserică de lângă Lysi, dedicată unui sfânt local – Themonianos sau Eufimianos – poseda fresce din secolele XIII–XIV. Evenimentele politice au oprit restaurarea lor, începută în 1972 de autoritățile culturale elene. Desprinse de pe pereți, frescele erau în pericol să fie dezarticulate și vândute de un om de afaceri de artă. Biserica Ciprului a acceptat să le dea în custodie timp de 20 de ani Fundației Menil, spre a fi restaurate și expuse. În 1988, după patru ani de lucrări profesioniste de restaurare, frescele au fost expuse într-un spațiu care evoca edificul de origine: o clădire special construită de arhitectul François De Menil, o „capelă bizantină". A fost publicat, de asemenea, volumul: Annemarie Weyl Carr, Laurence J. Morrocco, *A Byzantine Masterpiece Recovered. The Thirteen-Century Murals of Lysi, Cyprus*, Menil Collection, Houston, 1991 – *n. ed.*

impresionantă. Spre deosebire de catedralele gotice apusene, în arhitectura eclezială bizantină nu apare portalul monumental. Intrarea în Hagia Sophia, de pildă, este doar o ușă modestă, iar întreaga clădire, văzută din afară, rămâne, în ciuda dimensiunilor ei, neizbitoare.

Înțelegem astfel că biserica bizantină este, mai întâi de toate, un *chivot*, un receptacul al eucharistiei. De vreme ce taina euharistiei constă în a fi împărțită și integrată în lăuntrul cel mai adânc al ființei umane (trup și suflet), o biserică bizantină va constitui locul unde comunitatea credincioșilor este neîncetat modelată și confirmată. Acesta e trupul mistic.

De aceea, funcția unei biserici bizantine, chiar strict arhitectonic vorbind, semnifică deschiderea comunicării între timp și veșnicie, între „pământ" și „cer", între văzut și nevăzut.

De unde decurge faptul că sunt necesare anumite forme arhitecturale și iconografice, care să alcătuiască și să confirme unitatea organică a bisericii bizantine, fie ea grandioasă ori modestă.

Întru câtva paradoxal, biserica bizantină este reprezentată încă o dată ca model redus, chiar pe masa propriului altar – model numit chivot (tabernacol, arcă, raclă scumpă), vas unde se păstrează sfânta eucharistie.

Aici trebuie să menționăm o temă iconografică cu o importantă semnificație, foarte larg respectată în tradiția bizantină. Ne referim la frescele unde e zugrăvită închinarea bisericii de întemeietorul ei, fie el împărat, nobil sau simplu membru al comunității. (Aceste fresce sunt, în genere, situate pe peretele vestic al bisericii, lângă intrare.) În mâinile întinse, ctitorul înfățișează lui Dumnezeu imaginea bisericii pe care a ridicat-o. Iar această imagine este, și ea, un chivot.

Ne aflăm dinaintea unei excepționale *mise en abîme* (potrivit accepțiunii unice a acestei expresii franțuzești).[10] Într-adevăr, biserica

---

[10] Expresia *mise en abîme* aparține vocabularului heraldic și indică un procedeu special. Scutul cavalerului – și, de aici, reprezentarea lui heraldică, *blazonul* – este marcat în centru printr-o ușoară concavitate: *abisul*, punctul inimii. Ca pentru a potența semnificația simbolismului, același scut era pictat

(edificiul ei) constituie, în sine, un prim chivot, menit să primească venirea lui Christos în și de către comunitatea credincioșilor. Clădirea își are centrul în propria ei imagine, în chivotul care odihnește pe masa altarului, așa cum spuneam; el cuprinde, ca inima cea mai lăuntrică a întregului trup, sfintele daruri.

În sfârșit, iconografia răsăriteană pune în fața ochilor noștri aceeași biserică restituită lui Dumnezeu prin reprezentarea ctitorului și a întregii comunități, care ridică spre cer același chivot. Ciclul este împlinit de la un capăt la altul, fără sfârșit. Operația de *mise en abîme* este astfel inversată și își atinge zenitul transcendent, reprezentat iconografic de Pantocratorul din boltă. (Nu ne putem opri să amintim aici vechiul verset al psalmului care a inspirat nesfârșite comentarii sau glose de-a lungul secolelor: *abyssus abyssum invocat* – Psalm 41, 9. De asemenea, cuvântul unui poet mistic: „Adâncul inimii mele cheamă neîncetat, cu strigăt, adâncul lui Dumnezeu. Spune: care e mai adânc?" – *Angelus Silesius*[11].)

Dar trebuie să mergem mai departe spre a întâlni un alt aspect al aceluiași adevăr esențial pentru tradiția liturgică răsăriteană. În fapt, adevăratul altar al celebrării euharistice nu e constituit nicidecum de piatra în sine, ci de moaștele martirilor care au fost așezate în ea la sfințirea altarului. Mai mult, pe altarul de piatră este întotdeauna prezent un mic văl pe care este întipărită imaginea răstignirii lui Christos. Acest văl se numește *antimis*. El este, de fapt, un altar portabil și conține, prin definiție, țesute în el, moaște de martiri. Insistența asupra prezenței moaștelor vrea să sublinieze evidența cea mai adânc lăuntrică: adevăratul templu al lui

---

aici la o scară mai mică, purtând, el însuși, un alt scut. Scutul în scut în scut: ceea ce sugerează o infinită oglindire, dar o oglindire *intensivă*, nu *extensivă*. Ea marchează, într-adevăr, orientarea axială între „sus" (zenit) și „jos" (nadir). Nu se risipește pe nivelul orizontal, ca un efect indefinit de oglindire. Ci evocă mai degrabă intenția de a conserva o identitate transcendentă, fie ea și ascunsă (*en abîme*) în mijlocul vârtejului de imagini și de iluzii ale lumii.

[11] „Der Abgrund meines Geists rufft immer mit Geschrey/Den Abgrund Gottes an: Sag welcher tieffer sey" (Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 68) – *n. ed.*

Dumnezeu pe pământ este însuși omul viu. Iar printre oameni, aceia care și-au împlinit viața sacrificându-și-o în mod liber – martirii – se află cel mai aproape de Christos înviat.

Dacă am schițat acest itinerar de viață și de înțelesuri este mai cu seamă pentru a ne apropia de prezența și de adevărul sanctuarului bizantin, fie el chiar această surprinzătoare capelă care tocmai a luat ființă în Houston, Texas.

Într-adevăr, pentru privitorul ce are parte de cunoașterea existențială a imensei, puternicei și niciodată monotonei tradiții arhitectonice bizantine, clădirea dovedește o surprinzătoare și fericită consonanță cu întregul univers liturgic. O consonanță înscrisă în morfologia capelei, în jocul ritmic dintre simplitatea bolții navei și absidă, cele două fiind înălțate și exaltate de cupolă.

Văzând acest spațiu, suntem îndemnați să evocăm un element, în sine invizibil, al arhitecturii bizantine care, cu toate acestea, face posibil și dă vederii totul. Ne referim la lumină. Spațiul, modest ca dimensiuni, al capelei își dovedește autenticitatea și prin modul în care lumina e captată pentru a susține radiația calmă, majestuoasă, lăuntrică a frescelor.

Émile Mâle, unul dintre marii istorici francezi ai artei medievale, spunea: „Catedrala gotică a murit din dorul ei după lumină." În fața acestei capele bizantine, am putea spune, invers, că ea este destinată vieții veșnice tocmai pentru că are lumina de partea ei, ca și în inima ei.

Lumina care vine din cosmosul infinit, lumina care vine din culorile și din vibrațiile neîncetate ale acestor fresce, în sfârșit, luminoasa și foarte discreta eleganță a formei materiale: iată ceea ce numim de obicei, și câteodată, ca aici, numim pe drept „arhitectură".

SPAȚIUL ICONIC

În genere, arhitectura – ca viziune și concept – ne pune în față o *formă* și un *volum*. Un volum în interiorul unei forme, o formă de care volumul are nevoie pentru a exista și a dura.

Există totuși o deosebire în cazul arhitecturii bizantine. Desigur, un „sanctuar", ca edificiu – fie că este vorba despre o biserică, un templu sau un lăcaș aparținând oricărei alte tradiții –, oferă, simplu vorbind, un „monument", o formă artistică, un „spațiu spiritual" unde omul poate intra pentru a afla urma sau chiar prezența Alterității. Ceea ce este, evident, adevărat și pentru arhitectura bizantină.

Cu toate acestea, o trăsătură specifică și poate nu foarte limpede percepută e de luat aici în seamă. Într-adevăr, în arhitectura bizantină, „sacrul" implică un *spațiu interior*, esențial pentru izbutita ei împlinire: el e constituit de întreaga reprezentare iconografică, articulată pe pereții sanctuarului. E ca și cum arhitectura, edificiul însuși ar fi concepute dintru început drept extensie a acestui spațiu interior unde sălășluiește prezența iconică: spațiul iconografic ocupă și precedă totodată forma concretă a bisericii.

De aceea, nu ar fi prea îndrăzneț să definim arhitectura însăși, în forma ei materială și în compoziția ei, ca pe o frontieră transparentă între spațiul exterior al realității noastre cotidiene și spațiul iconic, menit să deschidă simbolic lumea însăși către „cealaltă realitate". Ne-ar fi atunci mai ușor să înțelegem cum și de ce, în tradiția bizantină, un sanctuar nu este autentic fără prezența icoanelor pe pereții săi.

Ce este, în fond, un perete dacă nu componenta unei *morphe* (formă, configurare) prin care mediul, de tip cantitativ, al lumii

noastre vizibile întâlnește abrupt zona spațiului calitativ, unde privirea este interpelată de semnul iconic?

Potrivit tradiției bizantine, este în mod intrinsec necesar ca pereții bisericii, semnificând deja, pentru lumea exterioară, prezența sacră, să poarte pe fața lor interioară imaginile și *drama* scriiturii și a limbajului iconic. Ca formă arhitectonică materială, întreaga biserică, repetăm, constituie de aceea un vector pentru icoană.

Avem de abordat aici întâlnirea dintre spațiul exterior și spațiul interior.

Strict vorbind, nu icoana este cuprinsă în spațiu; din punct de vedere simbolic, întregul spațiu material este cel care intră în spațiul iconic. (Pentru a înainta în elucidarea noțiunii de spațiu iconic, nu vom șovăi să invocăm aici chiar conceptul modern de *topologie*, din matematică. Într-adevăr, topologia își propune să extragă semnificația calitativă a locurilor și a formelor geometrice libere de materialitatea lor.)

Tema poate fi mai bine descifrată dacă urmărim cu atenție, și cu știința cuvenită, scenografia iconografică de pe pereții care mărginesc spațiul interior. În mod tradițional, în biserica bizantină, iconografia se exprimă prin mozaicuri sau fresce, ceea ce se leagă de orientarea spirituală, educativă, epistemologică a universului ei.

Dacă ne fixăm în mod adecvat atenția asupra imaginilor, vom depăși brusc impresia inițială a unor scene statice, așteptându-ne din timpuri imemoriale, neclintite, pe pereți. Ele nu „comunică" doar cu noi, împărtășindu-ne semnificația intelectuală și estetică a prezenței lor; ele sunt, de asemenea, cuprinse într-o circulație fără sfârșit, de la un nivel iconografic la altul. Traseul are o ritmică ascendentă și descendentă, apropiată de cea a secvenței cinematografice. Cu o singură, capitală, diferență: mișcarea nu este aici subordonată trecerii din timpul fizic. În modul ei specific, icoana arată că fiecare clipă a timpului este echidistantă față de veșnicie și, virtual, deschisă către ea. Iată rațiunea pentru care, la nivelul cel mai de jos al pereților, imaginile îl întâmpină pe credincios la propria lui statură. Acolo sunt figurați „sfinții", înaintemergătorii umanității în speranța ei de transmutare a întregii realități.

Totuși, pe nivelurile mai înalte, ne confruntăm, jur-împrejurul bisericii, cu reprezentarea planului lui Dumnezeu, plan al creației și al mântuirii. Dacă gândim în termenii tradiției creștine răsăritene, acest plan se realizează prin întrupare și prin transfigurarea finală a timpului în veșnicia deschisă de învierea lui Christos.

Iată de ce, în anumite perioade ale istoriei sale, arhitectura bizantină a ales un tip de monumentalitate diferit de cel care rezultă dintr-o măreție masivă, evidentă. Este „imensitatea" micilor biserici – precum cea de la Lysi –, unde proporțiile volumetrice găzduiesc vibrațiile armonioase dintre naos, absidă și boltă. În cazul acesta, spațiul iconic se concentrează asupra esențialului: întruparea și Pantocratorul.

Aici putem contempla într-adevăr, în absidă, Fecioara purtând imaginea Pruncului Iisus în sânul ei, în „inima" ei (centrul simbolic al ființei, numit în greacă *hegemonikon*, „duhul stăpânitor" care insuflă omului libertate). Vom reaminti că această temă iconografică trece dincolo de înfățișarea Nașterii trupești, de vreme ce figurează coborârea Cuvântului (*logos*) în firea omenească însăși. Într-un fel de tensiune eliberatoare, această frescă arată și orientează către icoana supremă a Pantocratorului, cheia de boltă a întregului spațiu. Același Christos din sânul Fecioarei este acum Cel care a străbătut granițele timpului și ale morții, Domnul învierii și al vieții veșnice.

Pentru iconograful bizantin, a fost dintotdeauna o încercare esențială aceea de a izbuti să redea lumina adevărată din ochii Pantocratorului, creând impresia de netăgăduit a cuiva care te privește de dincolo de lume, cu plinătatea iubirii care a răstignit moartea prin înviere. Această imagine, precum și conceptul însuși de Pantocrator au o inepuizabilă adâncime de sens.

E de remarcat totuși că, în înțelegerea noastră, se menține o ușoară confuzie în privința termenului Pantocrator, pe care îl redăm în mod obișnuit prin „Atotputernicul" (*omnipotens*). Dar, în fapt, adevăratul său înțeles este redat prin expresia *omnitenens*, însemnând „Cel ce ține toate". *A menține* înseamnă „a ține în mâna sa", sens care se regăsește în toate limbile. Mâna lui Dumnezeu stă

aici ca sprijin și tărie fundamentale și supreme. Nimic nu poate copleși voința lui Dumnezeu de a susține și de a salva lumea.

În reprezentarea iconică a Pantocratorului, vedem mâna dreaptă a lui Dumnezeu binecuvântând – gestul binecuvântării semnificând confirmarea întregii creații în orientarea ei spre existența veșnică –, în vreme ce cealaltă mână ține evanghelia folosită în celebrarea liturgică, centrată pe venirea în lume a lui Christos, pe moartea și învierea lui.

E de menționat încă un aspect al Pantocratorului din vârful bolții. Imaginea ni-l revelează drept neîncetat prezent pentru cei care își ridică privirea spre El, ca și pentru cei care nu o fac. Astfel, dintr-odată, văd că sunt văzut, ochii mei întâlnesc ochii Pantocratorului și primesc de acolo răspuns. De acum înainte, nu mai sunt un străin în univers – sau dincolo de el. O față înrudită cu a mea semnifică faptul că nici un om intrat vreodată în viață nu va mai cădea din prezența acestei Icoane.

Câteodată îi este menit unui poet precum Rainer Maria Rilke, de pildă, să exprime o asemenea viziune, în sine mai presus de cuvinte. În poezia sa *Herbst* (*Toamnă*), sunt versurile: „[...] totul cade./Mâna asta cade și ea./E o cădere universală/căreia nimeni nu-i poate rezista./Și totuși, e întotdeauna Cineva/a cărui suavă mână/acestei universale căderi stavilă pune."[12]

[12] Tema binecuvântării și semnificația Pantocratorului din vârful bolții sunt dezvoltate de autor în *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Humanitas, București, 1996, pp. 58–64 – *n. ed.*

TAPISERIA PARAGUAYANĂ. PRIVIRI ŞI REFLECŢII

Piesă din colecţia De Menil, Houston, această tapiserie paraguayană este aproape un „document" unde se înscriu, se întretaie şi se exprimă: o sensibilitate tradiţională (cea a „poporului indigen"), un imaginar religios ancorat în noua credinţă (adusă de misionarii catolici), o „artă", în sfârşit, altminteri spus, „punerea în formă" unificată, naivă desigur în aparenţele ei, coerentă şi sinceră, totuşi, atât în trăirea ei lăuntrică, cât şi în expunerea ei.

Ne aflăm astfel virtual chemaţi să urmăm căi de cercetare şi de reflecţie al căror interes (şi ale căror eventuale beneficii) nu ar fi deloc neglijabile, ba câteodată s-ar putea dovedi surprinzătoare. Câteva exemple rapide: oare doar din pură întâmplare cei doi oameni de vază – probabil Nicodim şi Iosif din Arimateea –, pe cale de a împlini coborârea de pe cruce, poartă amândoi pălăria iezuiţilor, aşa cum „indigenii" îi puteau vedea de-a lungul întregii lor vieţi în faimoasele *reducciones*[13]? Exemplu izbitor de inculturaţie reuşită, de luat în seamă nu fără un anumit surâs... Aflăm aici dovezi de stăpânire lucidă, s-ar putea spune, a detaliului: de pildă

[13] *Reducciones*: aşezări ale indienilor guarani creştinaţi de misiunile iezuite. Întemeiate la începutul secolului al XVII-lea de Ordinul lui Iisus, ele erau organizate ca nişte mici „republici", trăind socio-economic autarhic în cadrul coloniilor spaniole din teritoriile actuale ale Paraguayului, Argentinei şi Braziliei. Fiecare *reduccion* avea o şcoală, o biserică, un centru de lucru, un „teritoriu al lui Dumnezeu" şi un „teritoriu al indianului". S-au dezvoltat aici o artă religioasă locală (retabluri, sculptură, tapiserie, tablouri, tipărituri, muzica liturgică) şi un învăţământ care au avut o marcată influenţă în America spaniolă. *Reducciones* constituiau, de asemenea, zone de protecţie împotriva încercărilor de reducere la sclavie a indienilor guarani – *n. ed.*

Figura 1
(imagine: Menil Collection)

la cei doi tâlhari, ilustrând bipolaritatea (pozitiv/negativ) a omului-simbol prin trăsături subtile, abia perceptibile pentru „profan". Tâlharul din dreapta lui Christos (tâlharul cel „bun") îl privește pe Christos drept în față și i se roagă înălțându-și o mână spre el (în vreme ce cealaltă mână, cea a jumătății sumbre, responsabilă pentru trecutul omului, atârnă în jos). De cealaltă parte, tâlharul cel rău își întoarce apăsat fața de la Răstignit, iar ambele lui mâini atârnă inexorabil spre pământ... În sfârșit, se cuvine să remarcăm prezența neașteptată a unei reprezentări trinitare pe vălul care domină ansamblul spațiului scenei. Este vorba despre o temă cunoscută, deși întru câtva „marginală", a iconografiei tradiționale (chiar bizantine). În ea se exprimă tendința perenă de a „spune" antropomorfic Treimea: același chip al unei Persoane a Treimii, al lui Christos, este de trei ori reprodus – ceea ce este licit, fiindcă acest chip s-a revelat prin întrupare. Vom observa, dacă suntem atenți, asemănarea celor trei chipuri și a chipului lui Christos răstignit, tinzând spre identitate: același contur al figurii, același desen al bărbii, mai cu seamă aceeași linie a gurii. Nu este vorba doar despre o ingenioasă soluție iconografică. În istoria înțelegerii intelectuale a credinței, se ajunsese la un moment dat, nu fără tensiuni, în Bizanțul secolelor al IV-lea–al V-lea, la o formulă (acceptată și în Occident): *Unus de Trinitate pro nobis passus est* („Unul din Treime a pătimit pentru noi"). Ea era aplicată tocmai „tainelor" celor trei zile pascale (*Triduum Paschale*), mai ales slujbelor din Vinerea Mare. Modul de „a pune împreună" ochii figurării uni-treimice este menit să comunice un adevăr transcendent, de doctrină revelată: *perichoreza* (tradusă în latină prin *circumincessio*) Persoanelor Treimii, fiecare dintre ele fiind prezentă în cealaltă, cuprinzând-o și fiind cuprinsă în ea, ceea ce, în mod pur rațional, rămâne nereprezentabil. Prezența temei pe tapiseria noastră marchează sensul înalt, „teologal", am fi înclinați să spunem, al acestei opere, încă o dată „naivă".

Dar discursul nostru, aici și acum, este mai restrâns. El trebuie să răspundă solicitării de a situa și explica prezența celor două mici figuri așezate pe latura dreaptă (din punctul de vedere al privito-

rului) a tapiseriei, aproape de marginea cadrului. Înainte de a ne referi la ele, am dori totuși să rezumăm, în linii mari, câteva însușiri esențiale ale acestei piese, așa cum apar într-o primă abordare analitică.

1. Tema de ansamblu acoperă integral cele trei zile pascale, anume zilele joi, vineri și sâmbătă, când culminează și se împlinește Săptămâna Mare, precedând sărbătoarea învierii. Textura, dacă ne este îngăduit să o numim astfel, a acestui *Triduum Paschale* este constituită din texte evanghelice, citite ritual de-a lungul desfășurării, ritmată, participată și operantă, a celebrării liturgice.[14] I se adaugă forme populare (numite și „folclorice") de venerație, care fac corp comun cu sărbătoarea Bisericii – cam cum erau și „misterele" Evului Mediu occidental. „Lucrarea ilustrată" de origine paraguayană dă seamă de elementele care compun această dramaturgie liturgică și le „fixează" totodată.

2. De aceea, ea ar putea fi asimilată întru câtva unei schițe de *scenografie*: e o epură, e diagrama unei acțiuni înscrise într-un decor, narând o istorie purtătoare a unui sens fundamental pentru comunitatea spectatorilor-actori. Minuția detaliilor – abia rânduite, abia modulate, ele sunt mai degrabă răspândite pe toată suprafața pânzei – decurge logic din acest rol: într-o astfel de celebrare, înlăuntrul unei asemenea intensificări a timpului, fiecare membru al comunității, chiar și cel mai mărunt, își are locul său, fiecare „vorbește" și, de aceea, fiecare trebuie luat în seamă, cuprins, înfățișat.

3. Or, cele spuse ne permit să înțelegem felul în care *diacronia* (ordinea succesiunii narative) a temei (*Triduum*) e transpusă de tapiseria noastră în *sincronie* (simultaneitate a reprezentării), în care trebuie să știm să depistăm itinerarul sensului. Iată cum ajungem să întâlnim, în sfârșit, mai de aproape cele două figuri a căror prezență îl poate intriga pe privitor.

---

[14] André Scrima a comentat structura – liturgică, teologică, noetică – a sărbătorii pascale în „Teologia oficiului liturgic bizantin" și „Liturgica bizantină a Cincizecimii", *Biserica liturgică*, Humanitas, București, 2005, pp. 45–118 și 176–315 – *n. ed.*

Să observăm în primul rând (urcând din colțul de jos din dreapta) o destul de impresionantă sabie, aproape un iatagan, foarte deosebit de modesta armă albă menționată de narațiunea evanghelică în episodul Ghetsimani (prinderea lui Iisus, reacția violentă a lui Petru, Malchus[15]), care se dorește a fi înfățișată aici. Era totuși important ca episodul și semnificația lui să fie marcate, să fie făcute perceptibile. Iată de ce, amănunt „naiv" poate, dar vrednic de a fi luată în seamă, urechea lui Malchus rămâne lipită de tăiș. Dacă privitorul nu participă la scenografia despre care vorbim, el riscă să nu înregistreze detaliul. Nu trebuie să uităm totuși că ne aflăm în fața unei reprezentări în sincronie a acestor evenimente definitive: așa încât, aceeași ureche ne este marcat înfățișată după punerea ei la loc – și anume în registrul superior, deasupra lamei ascuțite, ca pentru a sugera succesiunea temporală. Capul (fiindcă trupul nu a fost afectat de gestul retezării) este atent pus în evidență pe un soclu și dă complet vederii urechea realipită, părul fiind dat deoparte ca pentru a atesta realitatea vindecării. Trebuie să menționăm, ni se pare – pe aceeași latură a tapiseriei, jos – suit pe un piedestal, cocoșul vestitor al lepădării lui Petru. El este așezat riguros pe aceeași linie verticală cu celelalte două referințe privitoare la apostolul Petru: sabia și urechea lui Malchus. Încă o indicație pentru alternanța diacronie/sincronie menționată mai sus.

Și, poate, un motiv suplimentar, și nu dintre cele mai mărunte, de a restitui profunzimea de sens și de viziune unei umile lucrări care le ascunde pe acestea două sub înfățișarea ei „naivă" – la care riscă să se oprească cei ce, spre deosebire de „naivi", nu știu să treacă „dincolo".

[15] Matei 26, 47–56; Marcu 14, 43–50; Luca 22, 47–54; Ioan 18, 2–12 – *n. ed.*

DOUĂ PIESE DE ARTĂ TRADIȚIONALĂ: PRIVIRE ȘI DESCIFRARE

In memoriam Dominique De Menil

Clasica „Introducere" sau onestul „Cuvânt-înainte" al editorului n-ar fi tocmai adecvate celor două articole de mai jos: acestea cer mai degrabă evocarea prezenței „vii" care le-a suscitat. Dacă ne-a fost dată într-o zi bucuria de a scruta în perfectă gratuitate (în afara drumurilor bătătorite: fără obligație academică, nici cercetare de rutină) aceste „obiecte de frumusețe", prilejul i se datorează lui Dominique De Menil care le-a inclus în colecția ei. A spune că Dominique De Menil (născută Schlumberger: 1909–1998) rămâne unul dintre marii „colecționari de artă" (în sensul demn al termenului) din epoca noastră ar adăuga cel mult un element de informație, util celor care l-au ignorat până acum. Informație, în fond, cu totul exterioară, fiindcă, departe de a achiziționa (grație averii personale) și de a administra (în manieră curentă) „opere artistice reunite în colecție", ea întruchipa astfel relația personală, vie, pe care o avea cu arta contemporană. (Cea de la începutul secolului al XX-lea, dintre războaie și de după ele.) Or, ar fi trist să uităm că această artă nu s-a mărginit să marcheze „o mare epocă istorică", cum se spune, ci a reprezentat o *ivire*. Cu alte cuvinte, o pogorâre de sens, o frumusețe convulsivă, o celebrare, traseul unei angoase, un destin. Mari nume ale acestei „arte", Picasso, Max Ernst, René Magritte, pentru a ne opri la ei, au avut toți trei o lungă, trainică prietenie cu Dominique De Menil. (Muzeul ei găzduiește cea mai vastă și uluitoare colecție Magritte; în grădinile reședinței sale de la Houston se înalță, fascinant și enigmatic, grupul statuar „Capricorn", realizat pentru ea de Max Ernst.) Voi adăuga că Dominique De Menil evoca adesea întâlnirile și discuțiile

cu Victor Brauner, pe care îl cunoscuse între războaie; îl prețuise mult ca pictor și ca om, achiziționase câteva dintre lucrările lui, prezente și astăzi în colecție.

La drept vorbind, „ospitalitatea" ori „pasiunea" ei atât de limpede pentru artă prelungea, ni se pare, un mod esențial de a se situa în realitate, în „existență", pur și simplu. Dominique De Menil era, înainte de toate și întotdeauna, „emoționată" de ființele umane (de aici generozitatea ei, niciodată absentă, mereu discret, umil manifestată): cei care au cunoscut-o cu adevărat vor recunoaște aici, incontestabil, freamătul unui suflet mișcat în adâncuri de credință. Ea reprezenta probabil astfel capătul unei linii familiale de mare distincție, în care se manifestase deja o înaltă tradiție culturală. Tatăl ei, Conrad Schlumberger, om de știință, pionier, la începutul secolului al XX-lea, în cercetarea electromagnetică, pune bazele întreprinderii Schlumberger International, una dintre marile firme ale tehnologiei de vârf. Unchiul ei, Jean Schlumberger, membru al grupului care a fondat *Nouvelle Revue Française*, este printre altele (anecdotic vorbind) autorul faimoasei sigle *nrf*, care împodobește până astăzi publicațiile editurii Gallimard. Îl las deoparte pe Gustave Schlumberger, bizantinologul, pentru a-l aminti, mai sus pe arborele genealogic, în secolul al XIX-lea, pe bunicul matern al lui Dominique De Menil, François Guizot, figură importantă a politicii și a culturii franceze și europene din epocă. (Acest protestant auster, cunoscut ca atare, primea totuși în Academia Franceză cu multă căldură și eleganță pe Părintele dominican Lacordaire, restaurator al catolicismului social francez: *o tempora!*)

Când, la mijlocul anilor '80, Dominique De Menil se hotărăște să își reunească la Houston, Texas colecțiile, Renzo Piano, arhitectul celebru și întru câtva controversat al Centrului Beaubourg de la Paris, este cel căruia i se adresează pentru construirea spațiului muzeal. Probabil că actul creator autentic nu se lasă niciodată arestat în forme stereotipe: e de ajuns să privim subtila frumusețe a clădirii *Menil Collection* de la Houston pentru a măsura, dacă mai era necesar, capacitatea de a înnoi un asemenea tip de spațiu. Dacă, potrivit normelor, acest spațiu este locul de conservare și de punere

în prezență, prin privire, a unui „univers de artă", el are pe deasupra statutul și funcția unui atelier de creație, ale unei comunități de cercetare de asemenea. Iată cadrul în care Dominique De Menil ne-a înfățișat, la mijlocul anilor '90, cele două obiecte (crucea spaniolă și patena bizantină) care așteptau, întru câtva marginalizate, ceasul descifrării necesare.

Despre toate cele de mai sus am discutat adesea cu doamna Anca Manolescu de la Muzeul Țăranului Român. Argumentele ei, tenace și bine întemeiate, ne-au decis în cele din urmă să încredințăm aceste două articole, venite de atât de departe (cel puțin de la Houston, Texas), revistei *Martor*. Trebuie să recunoaștem că am făcut-o cu sentimentul întru câtva ciudat al împlinirii unor „coincidențe semnificative". Nu menționaserăm (căci nu se poate spune, e limpede, chiar totul) relațiile lui Dominique De Menil cu România. Ea venise, într-adevăr, împreună cu soțul ei, Jean De Menil, aflat în „misiune diplomatică specială", la București între 1938 și 1940. Avusese astfel prilejul să cunoască îndeaproape țara (cea a vremii aceleia bineînțeles, așadar România mai conformă cu ea însăși decât va deveni apoi); a iubit-o. A vedea aceste articole publicate în revista unui muzeu din România, animat de o echipă plină de fervoare, cu care ea ar fi știut să-și perceapă afinitățile, este un fapt nu lipsit de valoare simbolică, ni se pare.

Încă ceva. Obiectul de „artă religioasă" (deși preferăm expresia „artă tradițională"), dincolo de eventuala lui frumusețe și prețiozitate, are o altă funcție și chiar o altă calitate de ființă decât cele pe care privirea, fie ea și admirativă, acordată înfățișării lui exterioare, le poate înțelege. Un asemenea obiect se propune discret, dar în mod esențial, ca *mediator* al unui proces de cunoaștere trăită. Ca atare, el cere un parcurs hermeneutic bine condus. Ceea ce se rezultă astfel (dincolo de încântarea, deseori nebănuită, a înțelegerii dinaintea a ceea ce descoperă) capătă sensul și valoarea unei *scheme metodologice*. Altminteri spus, dincolo de studiul specific, legat de obiectul particular, ni se oferă un model, un cadru structurat de investigare a sensului, aplicabil în egală măsură altor domenii, înrudite. „Obiectul de artă" ne angajează astfel pe o *cale*

de-a lungul căreia spiritul întâlnește visul (nu e aceasta aspirația care definește întru câtva *arta* însăși?): la capătul drumului (dar acesta e țelul ascuns, interior al artei *tradiționale*), imaginarul e reintegrat, la rândul său, în Spirit.

București, 2 septembrie 1999

Ținem să exprimăm cele mai vii mulțumiri Doamnei Elsian Couzins, secretara lui Dominique De Menil, precum și serviciilor tehnice și de documentare de la *Menil Collection*, Houston, Texas, pentru amabilitatea de a ne fi trimis imaginile care ilustrează cele două articole.

Enigma unei cruci spaniole

Apropieri. Urme. Prezențe

Ne luăm îndrăzneala să mărturisim, înveșmântată în cele trei vocabule, impresia dintâi (și definitivă) pe care ne-a stârnit-o vederea acestei cruci. E socotită spaniolă, poate hispanică, altminteri spus solidară cu un orizont mult mai vast și mai enigmatic decât cel al simplei Spanii continentale. Vom reveni la proveniența ei în cursul drumului nostru. Pentru moment, trebuie lăsat să vorbească, cu toată candoarea, sufletul care se apropie de acest obiect specific, oferit în aceeași măsură cunoașterii, „recunoașterii" și contemplării. Ni se întâmplă adesea să întâlnim un asemenea „obiect de artă" care trezește în noi sentimentul de a fi *porniți la drum*. Suntem îndepărtați, prin el, de un loc, de un habitat mental stabilit, pentru a ne apropia de un alt tip de prezență. De un alt focar de *semnificare*, s-ar putea spune. Ni se cere să ne smulgem, măcar pentru o scurtă clipă, din ceea ce ne era până atunci aproape, spre a ne apropia de ceea ce ne era străin ori, cel puțin, necunoscut.

Pentru a se lăsa abordat, un obiect de artă veritabil impune itineranța; poate fiindcă în preajma lui regăsim calmul și totodată parcursul fără capăt, pe măsura destinului nostru însuși. Nu vom izbuti niciodată să compromitem această misterioasă „rațiune de a fi" a artei; crucea spaniolă ne-o dovedește încă o dată.

Figura 2
(imagine: Menil Collection)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Priviri

Crucea aceasta ni se înfățișează și astăzi ca un obiect fin, elegant chiar, lucrat, e limpede, cu o excepțională măiestrie, dar și cu o știință aparte, înscrisă și revelată totodată în figurările simbolice pe care obiectul le poartă.

Concret vorbind, este vorba despre o cruce „latină", altminteri spus cu brațe inegale. Dar ea are o trăsătură distinctivă: brațul inferior este peste măsură de lung. Ceea ce ne pune pe urma unei posibile înțelegeri a sensului și, am îndrăzni să spunem, a „vieții" ei. Se știe că tradiția creștină, pentru care crucea este referința esențială, a sfârșit prin a adopta două forme majore ale acestui Semn universal: crucea numită greacă și cea numită latină. (Nu avem a ne preocupa de multiplele variante pe care motivul crucii le-a generat de-a lungul vremurilor chiar și în afara ariei istorice a creștinismului.) Dar se cuvine să insistăm asupra diferenței de sens și de funcțiune dintre una și cealaltă.

Crucea greacă, cu brațe egale, nu se leagă, ba, dimpotrivă, se distanțează de reprezentarea lui Christos răstignit (ceea ce în Occident se va numi crucifix). Ea este esențialmente „semnul Fiului Omului", cu semnificație cosmică și mai ales eschatologică. E marele cifru pentru consumarea timpurilor și a manifestării. Potrivit marelui discurs eschatologic al sinopticilor (Matei 24; Marcu 13; Luca 17 și 21), revelația ultimă – am putea spune „în sine" – a crucii are loc după răsturnarea întregii ordini cosmice și o pecetluiește pe aceasta: „Puterile cerurilor se vor zgudui. Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului" (Matei 24, 29–30). Acest semn – Crucea – deschide trecerea ființei în întregul ei spre dincolo de cosmologic. Iată de ce omul „contemplativ" din noi este cel care se apropie de el și să îl asumă.

Cele spuse nu sugerează nicidecum o opoziție – ar fi absurd – cu crucea latină. Aici, ca și în alte domenii, ne aflăm mai degrabă în fața unei complementarități. Încă de la începuturile artei creștine propriu-zis occidentale (după secolele al XI-lea–al XII-lea), crucea a fost în mod obișnuit, dar câteodată excesiv, asociată Patimilor, de care se leagă prezența lui Christos suferind pe cruce, ceea ce,

în veneraţia trăită, îl îndepărta întru câtva de orizontul eschatologic al învierii.

Pentru a evoca, în aspectele ei materiale, crucea latină tradiţională, vom aminti în primul rând faptul că braţul orizontal se situează cam la o treime din lungimea totală a braţului vertical (proporţie impusă foarte probabil, în parte, de reprezentarea Corpului răstignit).

Crucea noastră – am mai spus-o – are o particularitate suplimentară. Raporturile clasice sunt, evident, nesocotite. Braţul orizontal îl intersectează pe cel vertical la 2,5 cm de vârful celui din urmă. Ceea ce face ca partea inferioară a acestui braţ să aibă o lungime de cam 10/12 din lungimea lui totală. (Dimensiunile crucii: braţul vertical are 31,5 cm; braţul orizontal, 20,8 cm, iar grosimea este de 0,8 cm.) E limpede că această nemăsură corespunde funcţiei obiectului, confirmată de lectura semnelor pe care el ni le propune. Ne aflăm foarte probabil în faţa a ceea ce am putea numi o cruce contemplativă. E necesar să explicăm calificarea, cu atât mai mult cu cât, prin forţa lucrurilor, înaintăm aici prin încercări de deducţie. Cum să nu ne amintim în faţa crucii noastre de numeroasele reprezentări, în pictura spaniolă a secolului al XVII-lea, a ceea ce s-a numit *la noche activa*. Să ne aducem aminte de Zurbaran, de marile personaje surprinse în adâncul mânăstirii lor, călugări cu chipuri aproape invizibile, cufundaţi în exerciţiile lor spirituale nocturne, centraţi sau ancoraţi de o cruce uimitor de apropiată celei pe care o privim. Se înţelege că braţul inferior e menit să fie apucat cu amândouă mâinile. În faţa ochilor duhului nostru urcă imaginea unui călugăr navigând la vreme de noapte pe mări invizibile, agăţat de o cruce similară.

Compoziţie, orânduire interioară

Să precizăm, pentru început, materialul din care este alcătuită crucea noastră. E din mahon, lemn venit de peste ocean. Pe deasupra, ea este mai mult decât decorată; este „scrisă", „cifrată".

Materia ei nu este decât suportul, vectorul s-ar putea spune, unui text. Text compus din ceea ce el însuşi înscrie ca traseu menit

să fie urmat. Ni-l putem închipui, fără îndrăzneală excesivă, pe călugărul, pentru noi total necunoscut, care, dăruit în întregime ascensiunii sale nocturne, făcea să apară și să se îndepărteze succesiv, prin înclinarea diferită a crucii în lumina lumânării, una sau alta dintre secvențele înscrise. Sau citea, în funcție de etapele exercițiilor lui spirituale, și invoca poate numele celor trei sfinți, marcate pe brațele crucii: S. JERONIMO, S. GREGORIO, STO. TORIBIO.

Mărturisim că am resimțit o anumită perplexitate în fața celui de al treilea personaj menționat, Sto. Toribio. Mai degrabă discret, pentru a nu spune absent, în referințele curente ale martirologului spaniol accesibil, numele lui apare aici sub o formă, STO. TORIBIO, care sporește confuzia. În mod spontan, înclinam să citim, ca pentru ceilalți doi, S(an) Totoribio, nume cu sonorități destul de ciudate, cel puțin pentru noi. A fost nevoie de câteva clipe pentru a ne aminti o anumită regulă de ortografie spaniolă care cere, din rațiuni de eufonie, forma întreagă *Santo* (iar nu *San*) în fața numelor de persoane care încep printr-o silabă redundantă: Santo Domingo, Santo Tomaso, Santo Toribio. Acest prim punct fiind lămurit, nu ne-a mai rămas de făcut decât o rapidă cercetare prin câteva texte de referință până când lucrarea lui Alban Butler[16] ne-a oferit portretul și biografia canonică ale lui „S. Turibius, arhiepiscop al Limei" (Turibius fiind forma latinizată a numelui spaniol).[17]

Pe numele lui Toribio Alfonso din Mongrobejo, cel ce avea să devină primul sfânt canonizat al Lumii Noi s-a născut în 1538 în Mayorca (Spania). A urmat drumul clasic al vremii și al vocației sale. Student, apoi profesor de drept la Universitatea din Salamanca,

---

[16] Alban Butler, *Lives of the Saints*, New York, 1956, vol. II, pp. 176–178 – *n. ed.*

[17] Suntem deosebit de mulțumiți să aflăm aici prilejul de a mulțumi doamnei Lois Parkinson-Zamora, profesor de literatură ibero-americană la Universitatea din Houston, căreia îi datorăm nu numai comunicarea scurtei biografii a lui Sto. Torbio, citată mai sus, ci și mențiunea, mult mai neașteptată, a unei opere literare contemporane: Alejo Carpentier, *El arpa y la sombra*, unde Sto. Toribio este foarte prezent și bine prezentat.

nu a simțit câtuși de puțin, se pare, dorința de a intra în cinul monahal. Prin onestitatea și competența sa, el atrage totuși atenția lui Filip al II-lea, care îl numește, deși Toribio este laic, inchizitor la Granada.

După câțiva ani, arhiepiscopia de Lima devine vacantă prin moartea titularului ei. Trebuie să ne amintim acele vremuri, foarte apropiate încă de instalarea prezenței cuceritorilor spanioli în Americile de curând descoperite de europeni. Or, se pare că, la acest nou început al unei istorii învolburate, clerul și, în genere, Biserica spaniolă aflată departe de bazele din patria-mamă, separată de autoritățile ecleziale de dincolo de ocean, se înfățișau sub un „înfricoșător chip de stricăciune și decădere". În așa măsură, încât nu e aflat altcineva decât viitorul nostru Sto. Toribio, simplu laic, pentru a fi învestit, printr-o decizie autoritară, arhiepiscop de Lima. După spusele biografilor săi, Toribio se arată „uluit", își clamează nevrednicia, dar sfârșește prin a se supune și, consacrat episcop în câteva zile, pleacă spre Lima, unde debarcă în 1581. Prezența și activitatea lui în Peru au fost, fără îndoială, rodnice. Potrivit formulei îndătinate, el „ridică din nou zidurile" Bisericii locului, întemeiază primul seminar pentru pregătirea preoților din Lumea Nouă, o întâlnește pe cea care va fi cunoscută mai târziu ca Sfânta Rosa a Limei (ea își primește confirmarea din mâna sfântului nostru), se străduiește să învețe și să studieze limbile țării pentru „a fi în stare să vorbească față către față cu băștinașii". Mort în 1606, el este canonizat în 1723, fiind, am spus-o, primul sfânt oficial al noii lumi hispano-americane. (Sfânta Rosa a Limei îl precedase, în această privință, înainte cam cu jumătate de veac.)

Toate acestea ne conduc spre o supoziție fermă și o interogație deschisă. Este foarte improbabil ca un religios fervent, fie echilibrat, fie, dimpotrivă, înclinat către excesul de zel, să fi îndrăznit să însoțească numele unui Toribio încă necanonizat cu calificativul de „sfânt", punându-l alături de un S. Gregorio și de un S. Jeronimo. Tradiția sanctificării unui drept *vivae oraculo vocis* se stinsese în creștinătatea occidentală din ziua când papa Urban al II-lea, sosit în 1095 la Clermont-Ferrand pentru a propovădui prima cruciadă,

a trebuit întâi să cedeze presiunii poporului care îi cerea recunoașterea sfântului „său", de curând plecat, Bruno Chartrezul. De atunci înainte, orice proces de beatificare era instruit la Roma, asemenea unuia de natură și de conținut juridico-teologice. Dacă Toribio al nostru este invocat ca „sfânt", aceasta se datorează foarte probabil faptului că tocmai fusese proclamat ca atare și că, pe deasupra, el marca astfel intrarea unei lumi încă noi în ecumenicitatea catolică. Suntem, așadar, îndreptățiți să avansăm ipoteze asupra epocii de origine a crucii noastre: o dată apropiată de 1723, anul canonizării lui Sto. Toribio, sau, pentru a fi mai corecți, prima parte a secolului al XVIII-lea.

Cât despre alegerea noului sfânt drept „însoțitor", pentru „însemnarea" acestei cruci, al marilor doctori dragi creștinătății latine, Grigore cel Mare și Ieronim, problema rămâne deschisă. Ea nu ne îndreaptă, credem, spre o explicație exterioară, întru câtva „mecanică", ci spre o înțelegere lăuntrică, în rezonanță cu rigoarea de sens și de forme ale acestei cruci-instrument de contemplație. În mod instinctiv (ceea ce implică o rigoare de un alt ordin decât cea a formulelor conceptuale), am spune că un „prim" sfânt recunoscut asumă funcția unui inițiator, a unui instaurator de spirit și de viață nouă într-un spațiu de acum înainte deschis spre viitor: el este, potrivit unei vechi formule rusești, „ca lumina unei făclii în sfârșit aprinse dinaintea chipului *universal* al lui Christos". Mai trebuie oare atunci să ne mire faptul că alături de Sfântul Grigore de o parte, primul Papă cu acest nume (pe care răsăritenii îl numesc și astăzi „Dialogul", după numele operei lui de căpetenie), cel care a dat un imbold nou slujirii sale universale, luându-și titlul de *servus servorum Dei* în fața pretențiilor confratelui său, Patriarhul Constantinopolului, tot el fiind acela care a cinstit și a înălțat ca pe o nouă figură exemplară a creștinătății pe Părintele monahilor din Occident, Benedict de Nursia, cel care, în sfârșit, a alipit, prin mijlocirea Sfântului Augustin de Canterbury, Insulele Britanice de noua credință; iar, pe de altă parte, alături de un Sfânt Ieronim, sihastrul de la Betleem, omul cu stil rafinat care a dat, prin *Vulgata*, marea versiune a Bibliei latine (dar, totodată, când i se ivea prilejul,

limbă tăioasă de polemist), trebuie oare să ne mire faptul că „monahul iberic" de la care ne-a rămas această cruce a înscris, de asemenea, pe ea numele „primului sfânt" al unei lumi încă „inedite"? În zilele noastre, cei familiari cu filozofia culturii ar vorbi despre un gest de asumare simbolică a lumii.

Să ne reluăm parcursul hermeneutic, cvasiiniţiatic am putea spune, urmărind toate dimensiunile pe care crucea noastră le deschide. Să ne fie îngăduit să insistăm asupra a ceea ce am numi caracterul ei „nefigurativ". Este foarte limpede că nu avem aici de a face cu reprezentările clasice asociate crucifixului (imaginea lui Christos pironit, înconjurat eventual de alte personaje). Aici se procedează prin stilizarea extremă a câtorva elemente de referinţă ale răstignirii pe care crucea noastră le păstrează: cununa de spini, inima (secţiunea 6), pasărea enigmatică (secţiunea 7). Toate acestea ne obligă să ne gândim la un „text" al cărui autor este înzestrat cu o anume ştiinţă, aproape cifrată, dar adresându-se celor care, privindu-l, dispun ei înşişi de cheile înţelegerii.

Am crezut că putem şi că trebuie să deosebim regiunile de sens şi de figurare pe care maestrul artizan le-a închipuit, cele mai multe dintre ele fiind net delimitate, de altfel (potrivit schemei alăturate: fig. 3). Rămânem totodată conştienţi de riscurile pe care o asemenea încercare de înţelegere le comportă, de rigoarea pe care ea o cere. Înaintăm într-un teritoriu nemarcat cât priveşte „identitatea" istorică a acestei cruci. Fundalul ei cultural şi noetic ni se întredeschide numai prin urmele pe care ea le poartă. Primejdia vertijului pândeşte deseori o interpretare condusă în atare condiţii. Extrapolările facile, asocierile hazardate, inserţiile adventice pot simula, pentru o clipă, descifrarea, fără a o asuma cu adevărat. Iată încă un motiv pentru a înainta îmbinând îndrăzneala cu rigoarea, analiza cu extazul. Păstrând mai cu seamă treaz discernământul.

Acestea au fost spuse ca să punem un început pentru scrutarea crucii noastre, cu toate formele şi semnele pe care ea le vădeşte. Pornim la drum din centrul ei: locul de intersecţie a celor două braţe, unde, dacă ne străduim să privim cu „înţelegere", vom distinge trei cercuri concentrice. Cel exterior rămâne în parte virtual,

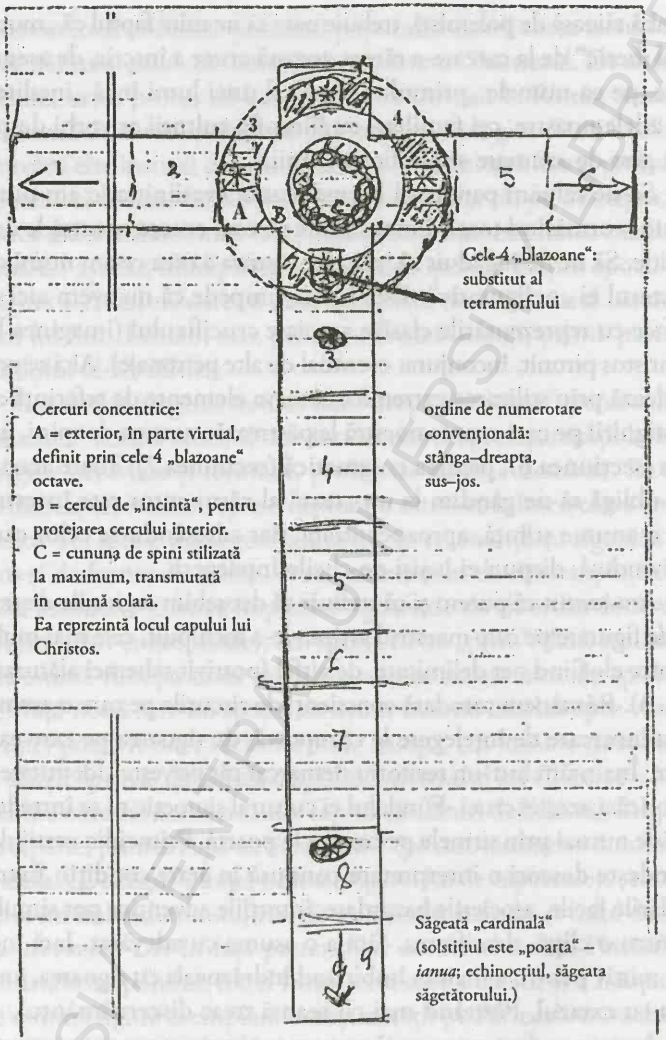

Figura 3

Schema structurală a crucii: secvențe, niveluri, stațiuni. Desenul autorului

BCU IAȘI CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY

altminteri spus este întrerupt în cele patru colțuri de îmbinare a brațelor crucii. Funcțiunea lui esențială este aceea de a purta, în cele patru puncte cardinale, tot atâtea „blazoane" stranii în care se află înscrisă aceeași cruce cu opt brațe. Al doilea cerc, cu circumferința limpede trasată, ar putea marca, după părerea noastră, ceea ce se numește „cercul de incintă", menit să „apere" și să conțină cercul cel mai lăuntric. Cel din urmă ni se înfățișează sub forma, artistic foarte frumoasă, a unei cununi de spini stilizate în chip de roată solară. Ea ocupă locul unde apare, în mod normal, capul lui Christos, aici absent.

Ne vom îngădui să evocăm aici o eventuală posibilitate de contact cu Spania de peste ocean, de curând întemeiată. Am avut într-adevăr prilejul să întâlnim pe cruci mexicane figurări ale unor asemenea cununi de spini stilizate în același mod și apropiate în mod explicit de imaginea soarelui. Pe de altă parte, iar aici pornim din nou pe poteca, nu pe deplin nedefrișată, a ipotezelor, crucea aceasta, în întregul ei, stârnește în imaginarul nostru ceva asemănător unei viziuni baroce. Într-adevăr, dacă urmărim analizele unui Eugenio d'Ors (*Despre baroc*), de pildă, ceea ce numim „baroc", preexistând apariției și denumirii istorice a categoriei culturale astfel cunoscute, presupune esențialmente punerea în mișcare a formelor, până atunci ferme și neclintite, freamătul lor desfășurat în unduiri fără sfârșit, care pun stăpânire pe spațiu și înconvoaie timpul. Desigur, ordinea „figurativă" a crucii noastre are o altfel de rigoare, de vreme ce, am subliniat-o deja, ne aflăm în fața unui text. Ceea ce înseamnă că ne aflăm în fața unei ordini bine stăpânite, unde motivul geometric asumă un regn vegetal, ba chiar și unul animal (pasărea) stilizate.

„Centrul" (cercul interior) ne va reține încă pentru câteva clipe. Pentru că este într-adevăr excepțional de bogat. Aici pornește „laitmotivul" crucii noastre, anume supremația cifrei 8. Cununa însăși comportă 8 bucle completate în exterior cu spini-raze. Am numit deja cele patru enigmatice „blazoane", pecetluite cu aceeași cruce cu 8 brațe. Pentru cunoscătorul avizat, cifra 8, apărând în acest context, nu poate avea desigur decât un singur sens riguros și o

singură justificare. Crucea din fața noastră ne vorbește despre ziua octavă și despre „veacul" octav, cel al învierii finale. Ceea ce întărește sentimentul dintâi, deja amintit, anume că ne aflăm dinaintea unei cruci contemplative. Ea are drept funcțiune să poarte spiritul și ființa celui care o ține în mâini dincolo de această lume, către lumea ce va să vină, dar de pe acum accesibilă contemplației nocturne, căreia i se dedică acei călugări spanioli cu capul acoperit de glugă, atât de des reprezentați.

Dacă luăm la rându-ne în mâini, aici și acum, această cruce și o privim, vom zări de îndată ceva ce seamănă cu irizări fugare în lumină. Iar dacă insistăm și variem unghiul de incidență a luminii, irizările prind contur, ni se arată ca „figuri" vorbind în tăcerea duhului. Ceea ce implică faptul că, în utilizarea acestui instrument spiritual, călugărul are o obișnuință devenită metodă. Dar, presupune, de asemenea, la celălalt capăt, o știință tradițională și aproape „esoterică" din partea meșteșugarului care alcătuiește obiectul. Cifra 8, a cărei supremație am menționat-o, e prezentă în multiple variante care constituie tot atâtea „stațiuni" ale duhului. Pe brațul orizontal, două cercuri – înrudite morfologic, am îndrăzni să spunem, unei mandala (în sensul definiției lui Jung) – răspund cercurilor, grupate mereu câte două, de pe brațul vertical (secțiunile 3 și 8). Pentru a merge până la capăt, să menționăm, de asemenea, cele trei cerculețe (secțiunea 4 a brațului vertical), foarte asemănătoare unei roți cosmice, conținând fiecare câte o cruce cu opt brațe.

Avem, credem, datoria să scrutăm încă și mai adânc ceea ce ni s-a dezvăluit până acum. Rapid spus, primul nivel al sensului și al traseului se referă, ni se pare, la ceea ce am numi ordinea cosmologică. Arzând etapele, putem doar aminti (fiind vorba despre ceva foarte adesea menționat) că, în conștiința creștină istorică, acest sens cosmologic al crucii s-a șters întru câtva. Fixată pe imensa dramă a patimii lui Christos, semnificația cosmică și, trebuie să îndrăznim să o spunem, semnificația metafizică a crucii s-au retras din câmpul evlaviei. Or, insondabila enigmă a crucii constă, poate, de asemenea, în întâlnirea dintre referința ei universală și „dorința"

precisă a lui Christos de a și-o asuma. Să ne fie îngăduit să urcăm, pe cât este cu putință, spre originile însele ale vocabulei, așa cum ne-a fost transmisă de tradiția noastră. Termenul neotestamentar pentru cruce este grec: STAUROS. Rădăcina sanskrită rămâne foarte apropiată: STAU, ceea ce înseamnă axialitate originară[18], emergența înspre ființarea vizibilă a Ființei înseși. Manifestarea ar fi ea oare posibilă dacă nu ar exista o topologie, cu alte cuvinte o orientare fundamentală între sus și jos, între lumină și întuneric, între direcțiile spațiului și ale existenței? În mod tainic, ar spune gânditorii lucrurilor ultime, lumea a fost creată potrivit semnului crucii. (Nu întâmplător, un mare ordin contemplativ occidental, ne referim la Cartuzieni, și-a luat ca deviză: STAT CRUX DUM VOLVITUR ORBIS.)

Nivelul cosmologic al crucii, așadar. Într-adevăr, cununa de spini transpusă stilistic și simbolic în cunună solară confirmă această abordare. Istoric vorbind, ne vom aminti de pasajul Evangheliei privind parodia încununării lui Christos în cursul Patimii sale. Cununa de spini împletită pentru el se opune, în mod destul de curios, cununii de trandafiri ce era înfățișată împăratului acestei lumi, împăratului Romei, în momentul urcării lui pe tron.

Dar Christos era deja în mod profetic așteptat ca *Sol justitiae*, potrivit, de pildă, versetului aproape suprarealist din Malahia (3, 20): „Soarele dreptății, cu tămăduire venind în razele lui." Ar fi superfluu să continuăm înșirând nenumăratele referințe și exegeze simbolice, cele mai multe riguros formulate, care l-au apropiat pe Christos de imaginea soarelui. Ne vom mulțumi să menționăm rapid situarea datei Nașterii la solstițiul de iarnă. Sau, în imnografia răsăriteană, puternica meditație asupra învierii înfățișate drept răsărire peste lume a unui soare de o natură cu totul diferită de cea fizică.

Însăși crucea noastră e cea care ne poartă în această direcție. Soarele, vârf cosmic pentru universul omului, încununează aici

---

[18] *Cf.* Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern–Stuttgart, 1989, t. I.

crucea. Or, fără a risca să amplificăm prea mult aceste notații rapide, ne simțim obligați să aducem câteva mărturii extrem de semnificative. Din timpuri imemoriale, în India, iar apoi în toată Europa neolitică mediteraneeană, este prezent ritul coloanei sacrificiale (*yūpa*) purtând în vârf o roată (*caṣāla*), ce simbolizează soarele în poziție zenitală (echinocțială), căreia i se dădea foc. Am putea cita abundent, în acest sens, din Paul Mus[19], Jeannine Auboyer[20], ca și din Mircea Eliade, *passim*.

Ne mai putem mira oare că un călugăr fervent din vremea când a fost lucrată crucea noastră, un călugăr care se dedica, de-a lungul slujbelor, celebrării crucii ca AXIS MUNDI, LIGNUM VITAE, SCALA PARADISI, că un asemenea călugăr se afla în simpatie imediată de sens și în însoțire cu ritul menționat, pe un traseu grav, deschis, poate extatic? Căci acest prim fundament cosmologic înscris pe crucea noastră este el însuși înălțat prin invocarea cifrei octave: ceea ce semnifică trecerea de la ziua cosmică totală a creației (a șaptea zi) la Eonul octav, ziua fără apus a eschatonului. Căci Christos, nefigurat aici, dar invocat de tot acest ansamblu de semne și de „cuvinte de trecere", reprezintă, pentru tradiția spirituală, Omul Universal. Această calitate fusese presimțită de alte tradiții, de la *Puruṣa* în India, la Adam primordial (*Adam Qadmon*), în tradiția ebraică, și până la *al-Insān al-kāmil* din islam. Însă în persoana lui Christos, această figură a Omului totodată ceresc și pământesc se întrupează, se actualizează, se manifestă prin Cruce: nu este el „Mielul junghiat de la întemeierea lumii" (Apocalipsa 13, 8)?

Urmând, pur și simplu, traseul interior înscris în această cruce, călugărul – pentru noi totodată apropiat și inaccesibil – va fi descoperit în a șasea ei stațiune Inima, centrul omului. (Să notăm în trecere că stațiunea „Inimii" se află exact la mijlocul brațului inferior al crucii noastre.) Iar de vreme ce acest centru este prezent, ne putem închipui că pelerinul nopții îl va fi recunoscut și locuit.

---

[19] Paul Mus, *Borobudur, esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoi–Paris, 1937.

[20] Jeannine Auboyer, *La Vie quotidienne dans l'Inde ancienne*, Paris, 1961.

Pentru ca apoi – nu știm cât timp mai pe urmă (dar mai poate fi cuantificat aici timpul?) – pelerinul să reintegreze „Paradisul" odinioară ocultat, dar mereu în așteptare.

Iată-ne în fața celei de a 7-a stațiuni, singura care poartă o figură, figura schițată a unei păsări. Ne vom lua încă o dată riscul să propunem un cadru de interpretare. În lucrarea lui Louis Charbonneau-Lassay[21], ale cărei merite nu mai este nevoie să le amintim, avem surpriza să întâlnim figura Păsării Paradisului. Iar pasărea de pe crucea noastră apare, dacă nu identică, cel puțin foarte similară cu numeroasele reproduceri oferite în volum. Or, în substanțialul capitol pe care îl consacră temei, autorul definește Pasărea Paradisului drept „emblemă a sufletului contemplativ". „Lipsită de orice mijloc obișnuit de mișcare" pe pământ, spune autorul, de vreme ce legendele medievale o califică drept *paradisea apoda* (fără picioare), „pasărea paradiziacă legendară ar fi destul de potrivită să figureze ceea ce misticii răsăriteni numesc «calea directă», expresie care se referă la realizările spirituale obținute prin meditație intensă și în lipsa oricărui sprijin de tipul riturilor și al practicilor, fără atenție față de faptele prescrise de legile religioase obișnuite."[22]

Iată deci calea directă, pe care ființa înaripată ne-o arată. Cale ce se deschide în vremea nopții, pe urma cărărilor însemnate de această cruce. Aici, în noaptea locuită de călugăr, mentalul ființei contemplative intră în fuziune cu altă lumină. E transmutat în limpezimea tainic înrudită cu lumina răsărită înainte ca toate constelațiile să fie. Sub semnul acestei cruci, noaptea e transfigurată în aurore fără capăt.

Priviri asupra unei patene bizantine

Nu este neobișnuit să întâlnim, din întâmplare sau, dimpotrivă, ca încununare a unei căutări tenace, un „obiect de artă" umil până la inaparență, care poartă totuși cu sine o lume tot atât de vastă

[21] Louis Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Milano, 1985 (ed. I, Paris, 1940).

[22] Louis Charbonneau-Lassay, *op. cit.*, p. 428.

ca memoria, capabil să lumineze un întreg orizont de sens. Cu condiția însă ca el să primească din parte-ne privirea potrivită. Dacă ar fi să insistăm, am aminti ceea ce este aproape o evidență: aceste forme materiale țin esențialmente de „arta tradițională", cea care instaurează (și propune) o viziune spirituală, „religioasă", simbolică a realului. Nu vom șovăi să așezăm patena[23] din argint de la Menil Collection (Houston) în această categorie. Ceea ce ne va obliga (la fel cum se întâmplă adesea în cazuri analoage) să deschidem investigația pur tehnică (de tip *Kunstgeschichte*) spre câteva elemente de analiză privind conotațiile istorice, culturale, ba chiar filozofice, legate de această piesă antică (pe care o avem sub ochi într-o excelentă reproducere fotografică).

Fișa tehnică a Catalogului Sotheby's (*Icons, Russian Pictures and Works of Art*, London, Nov. 30, 1990, # 433) ne oferă o foarte convenabilă bază de pornire. Sunt indicate acolo: descrierea grafică, data și locul de origine. Ultima referință (teritoriul de proveniență) ni se pare absolut întemeiată. Este vorba, foarte probabil (probabilitate apropiată de certitudine), despre ținutul învecinat Bizanțului (Constantinopolului) propriu-zis, anume despre Siria bizantină, ceea ce ar corespunde sudului Anatoliei și nordului Siriei actuale. Vom insista o clipă asupra regiunii: înfloritoare la acea epocă, după ce jucase un rol determinant din punct de vedere eclezial, ea era dominată de marele centru antiohian. Metropola Antiohiei pe Oronte, odinioară punct de încrucișare a civilizațiilor Asiei Centrale cu elenismul întemeietor, cetate de seamă a Imperiului Roman, apoi Bizantin, reprezintă foarte curând pentru noua credință, creștină, un centru de viață și de creativitate. (Câteodată un centru chiar un pic prea turbulent: mai multe mișcări creștine contestatare, ba chiar „eretice", bine cunoscute și-au aflat aici originea.) Rivală ca prestigiu și ca orientare doctrinară Alexandriei, Antiohia va

[23] *Patena* sau *discul*: suportul pe care e așezată pâinea euharistică ce va fi transformată, în cursul ritualului liturgic, în Trupul lui Christos. Pentru bogatul simbolism al acestui obiect liturgic: Ene Braniște, *Liturgica specială*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, pp. 252–258, 341–346 – *n. ed.*

Figura 4
(Imagine: Menil Collection)

BCU IASI / CENTRAL LIBRARY

deveni în scurt timp scaunul uneia dintre cele cinci mari Patriarhii ale Bisericii creștine încă Una (Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Roma, Constantinopol-Bizanț). Or, încă dintru început, se cuvine să amintim câteva trăsături caracteristice, ce se cuvin luate în seamă de modesta noastră cercetare.

Mai întâi, faptul că întreg „ținutul antiohian" este locuit, și asta încă din origini, de o populație de limbă siriacă, neelenizată, bineînțeles cu excepția acelor citadini aflați în contact direct și permanent cu administrația, negoțul, cultura. În trecere fie spus, tensiunea etno-lingvistică – cetate–zonă rurală – este cea care explică, de altfel, cel puțin în parte, pătrunderea rapidă și ușoară a islamului în ținut un secol mai târziu. Se știe, de pildă, că Sfântul Ioan Gură de Aur, antiohianul prin excelență, nu vorbise în copilărie și în prima tinerețe greaca; abia mai târziu, la faima de mare maestru al cuvântului în siriacă, el își va adăuga aceeași faimă pentru greacă, fiind admirat până la Constantinopol (al cărui arhiepiscop a fost între 398 și 407).

Iată un element care ne va îngădui să situăm arta siro-antiohiană a vremii, de care ține patena noastră. Ea este încă departe de stilizarea, deja perceptibilă, a Bizanțului (marca esențială a „stilului bizantin"), rămânând apropiată de formele tradiționale elenistice (mai bine zis, siro-elenistice: aspect subliniat de numeroși istorici de artă, cu referință, mai ales, la artele numite „minore", gravură, miniatură, împodobire). Vom avea prilejul să revenim asupra acestui punct.

Dar, pentru moment, am dori să amintim că aria care ne interesează aici acoperă, în acea vreme, marele spațiu al „punerii în formă liturgică", dacă ne este îngăduit să ne exprimăm astfel, a Bisericii creștine. Astăzi se uită în genere intima fuziune între geniul siriac și creația liturgică a Bisericii universale. Dacă geniul grec rămâne asociat speculației intelectuale, viguros transpusă în teologie, în vreme ce „spiritul și litera Romei" își văd atribuită organizarea juridică a instituției ecleziale, articularea liturgică – rituri, imnografie, celebrare – rămâne legată de prima comunitate de limbă și sensibilitate siriace. (Pe care o putem numi și arameeană sau siro-palesti-

niană.) Prima liturghie de tradiție ierusalimitană, numită a Sfântului Iacob al Ierusalimului, se celebrează încă facultativ o dată pe an, de ziua prăznuirii sfântului. Adaptată în secolul al IV-lea sub numele de „liturghie a Sfântului Vasile cel Mare", ea marchează de zece ori pe an, în zilele noastre, oficiul sărbătorilor majore. Totuși, începând din secolul al V-lea, cele două lasă din ce în ce mai mult locul liturghiei numite a Sfântului Ioan Gură de Aur, care constituie de atunci înainte ritualul stabilit, cotidian, al Bisericii de Răsărit. Liturghia Chrysostomului se impune „Marii Biserici", cum va fi în curând numită, pornind tocmai din Antiohia și, mai cu seamă, din Constantinopol: capitală a Imperiului și sediu al unei influente arhiepiscopii, căreia, aminteam, Sfântul Ioan Gură de Aur îi va fi unul dintre marii titulari. În curând va veni epoca de aur a Bizanțului (Iustinian nu este departe), epocă luminată, purtată, dusă spre înalt, am spune, de liturghie (ori mai bine zis de „liturgic" în sens de categorie înglobantă). Esențialmente „celebrare a tainelor dumnezeiești", dar totodată cod care ritmează viața socială a comunității, eticheta imperială, matricea creației cuturale și artistice (arhitectură, iconografie, muzică, meșteșuguri): cum să fie de mirare că obiectele liturgice (asemenea patenei noastre) se înmulțesc în acest ținut al originilor? (În vremea lungii noastre șederi în Orientul Apropiat, ne-a fost dat să întâlnim numeroase produse ale meșteșugurilor liturgice provenind din aceeași epocă și din aceeași regiune.)

Cât privește data de origine avansată de Catalogul Sotheby's (574–578), ea dă seamă de caracterul „elenistic" (amintit mai sus), încă evident în această Sirie puternic impregnată de tradiții autohtone și nu întotdeauna aflată în acord cu capitala imperială (din ce în ce mai elenizată). Christos asumă aici înfățișarea clasică (de la modelajul chipului și al părului până la nimbul nemarcat de cruce, spre deosebire de aura cruciferă care îi este rezervată în reprezentări) a unui personaj „apoteotizat" potrivit canoanelor elenistice. Cum am mai spus, „prototipurile" anterioare dăinuie aici, și până în Mesopotamia, în vreme ce în capitala imperială se afirmă din ce în ce mai net „noul stil", cel bizantin propriu-zis, care își va atinge în curând „culminația" (în icoana Pantocratorului, de

pildă). În această privință, patena pe care o cercetăm aici ar putea fi socotită aproape un document referitor la evoluția artei bizantine într-un anume punct al teritoriului ei.

Ne vom opri totuși la un al treilea aspect înscris atât în corpul material, cât și în funcțiunea acestui obiect liturgic. Ceea ce ne va dezvălui poate chiar originalitatea lui printre operele de artă înrudite. Dacă privim cu atenție, remarcăm că în centrul geometric al patenei circulare se află pâinea euharistică (cu dospitură, desigur, potrivit tradiției bizantine), așezată vertical, ca pentru a-i marca rolul și semnificația cu totul deosebite în structura figurativă de ansamblu. Vom reveni la ele. Dacă tema împărtășaniei apostolilor este bine-cunoscută în iconografia bizantină pre- și posticonoclastă, Christos fiind cel care împarte sfintele taine (sub cele două specie) celor doisprezece apostoli adunați în juru-i, reprezentarea ei este aici, în ciuda spațiului redus al patenei, puternic și admirabil cuprinsă. Nu vom omite să privim mai îndeaproape întregul și, îndrăznim să spunem, chiar dincolo de ceea ce arată, scrutându-l în „ne-spusul" lui. Aici și acum trebuie să începem prin a remarca particularitatea prezenței doar a doi apostoli, Petru și Pavel. În vreme ce, așa cum menționează și fișa din Catalogul Sotheby's, scenele obișnuite cu această temă îi cuprind pe toți cei doisprezece. Deosebirea ne duce, încă o dată, în inima contextului istoric concret din care provine obiectul nostru.

Este vorba, trebuie să reamintim, despre Antiohia (în sens local și totodată în sensul cuprinzător al termenului), centru de importanță esențială pentru prima tradiție apostolică. „În Antiohia întâia oară", ne spun Faptele Apostolilor (11, 26), „ucenicii s-au numit creștini". Prezența în cetate a mai multor apostoli și intensa lor propovăduire explică, desigur, evenimentul. Foarte curând totuși, în vârtejul cetății cosmopolite, opiniile, opțiunile, atitudinile se exprimă cu pregnanță, iau formă doctrinară, se înfruntă. Foarte repede se înalță și se impun două nume, două figuri emblematice: Petru și Pavel. Memoria noastră istorică reține, evident, mai cu seamă asocierea lor cu centrul roman la începuturile sale, transpus curând în instanță conducătoare a Bisericii. În afara specialiștilor,

lumea păstrează mai puțin amintirea Bisericii Antiohiei, întemeiată, înaintea celei a Romei, de aceiași doi apostoli (*cf.* Fapte 11–15). În mod inevitabil, istoricul Bisericii sau filozoful culturii remarcă diferențierile intervenite în interpretarea rolului și a figurii celor doi apostoli, în funcție de perspectiva unuia sau altuia dintre cele două locuri ecleziale majore. În ce privește Roma, mai este oare nevoie să reamintim?, „principiul petrin" prevalează de-a lungul a secole întregi de dezvoltări teologice și juridice. „Unul dintre cei doisprezece" a devenit „Principele apostolilor", „sursă a autorității pontificale" etc., etc. Aproape inevitabil, colegiul apostolilor ca atare a fost întru câtva pierdut din vedere; Pavel mai cu seamă, figură de *outsider*, simbol al liberei pogorâri a Duhului, venea „după" Petru, figură a instituției. Dar a sosit vremea Conciliului Vatican II: el a deschis din nou căile înțelegerii originare.

Desigur, nu o vom spune niciodată îndeajuns, în acest domeniu trebuie să ne ferim („din dragoste de adevăr") să asimilăm distincțiile și diferențele opozițiilor. Împrejurările particulare ale condiției noastre istorice explică și justifică, poate, câteodată nuanțele prin care se manifestă bogăția pluralității în interiorul Unității. Așa încât, după ce am notat rapid prezența cvasiexclusivă a principiului petrin la Roma, să ne întoarcem înspre ceea ce am numit Bizanțul antiohian. Pentru păstrătorii până în ziua de astăzi ai tradiției răsăritene, memoria-prezența celor doisprezece apostoli (cuprinzându-l pe Pavel) este primordială. Ea nu constituie doar o referință eclezială, ci și una culturală. Apostolii aparțin peisajului originar al credinței creștine; nu vin dintr-un altundeva oarecare, sunt acolo dintru început, „familiari", „de-ai casei", s-ar putea adăuga. Nu e, așadar, de mirare că, foarte de timpuriu, Răsăritul i-a asociat pe apostolii Petru și Pavel într-o aceeași sărbătoare. Ei sunt prăznuiți *împreună*, la 29 iunie, pe toată întinderea Bisericii de Răsărit (un scurt post precedă celebrarea, ca metodă de interiorizare a sensului ei spiritual). Numirea exactă a sărbătorii este „Pomenirea slăviților, sfinților, cinstiților, între apostoli mai întâi pe scaun șezători, Petru și Pavel". Formularea ni se pare totodată elegantă, ingenioasă și corectă. Cei doi apostoli își împart, primul ca figură a instituirii

istorice, de către Christos, a colegiului apostolilor, celălalt ca simbol al suflării libere a Duhului după înălțarea Domnului, „întâiul loc în soborul apostolilor", sunt „căpeteniile ucenicilor lui Christos" (vezi Littré, „corifeu: cel care conduce corul în piesele teatrului grec/cel care se distinge, care ocupă primul rând"). Din tot ceea ce am spus, merită să reținem: „co-prezența" celor doi apostoli în rândul întâi; preeminența lor de acțiune și de semnificație (care nu e solidificată în putere juridică). În fapt, „corifeul" presupune existența unui cor, altminteri spus a soborului de apostoli, fără de care statutul său devine nul. (De altfel, Catalogul Sotheby's, paragraf 1, semnalează tema iconografică a împărtășaniei apostolilor împărțiți în două grupuri de câte șase, care îl au în frunte pe Petru și, respectiv, pe Pavel.) Într-un spațiu redus, precum cel al patenei noastre, este, așadar, de ajuns să fie reprezentați cei doi apostoli pentru a evoca plinătatea Soborului.

Dar mai există un element care poate susține, eventual, insistența noastră asupra Antiohiei ca zonă de proveniență a patenei. Ne referim la un episod „tare" în construirea noii credințe, și el mai puțin prezent în memoria noastră față de alte episoade biblice. În Epistola către Galateni (2, 11), Pavel îl menționează limpede: „Iar când Chefa (Petru – *n.n.*) a venit în Antiohia, pe față i-am stat împotrivă, căci era vrednic de înfruntare." După cum se vede, exercitarea colegialității apostolice este departe de a se confunda cu o idilă; cu atât mai bine, va spune Tradiția răsăriteană, deoarece Duhul face adesea să i se ivească limpezimile prin confruntarea între *complementarități* mai degrabă decât prin cea între contrarii. Iar Petru și Pavel figurează tocmai complementaritatea, așadar libertatea. Ținutul antiohian, de unde vine probabil patena noastră, ocupă, prin urmare, un loc privilegiat în înțelegerea și în formularea statutului celor doi apostoli. (Nu ne-am mira, o spuneam în treacăt, dacă patena pe care o privim ar proveni dintr-una din nenumăratele biserici consacrate „Sfinților Apostoli Petru și Pavel", atât de caracteristice peisajului ortodox în general.)

Pentru a ne duce ancheta la bun sfârșit, ne mai rămâne să parcurgem o ultimă bucată de drum, să „fixăm" o ultimă privire asupra

micuței patene, așa cum ni se înfățișează ea. Comprimând etapele abordării, ne vom îndrepta direct spre chestiunea, deloc retorică, ce se ivește, ni se pare, mai devreme ori mai târziu ca prelungire a ceea ce se dă vederii. Cum poate fi, într-adevăr, înțeleasă „structura" acestei teme iconografice, anume împărtășania celor doi apostoli? „Realismul" însuși al scenei (simplă transpoziție a ritualului împlinit zilnic în orice biserică ortodoxă) nu stârnește el oare o anume perplexitate? Nu este oare întru câtva „forțat", îndrăznim a spune, să fie reuniți în același plan: Christos ca prezență personală (trans-mundană), același în prezența lui sacramentală (eucharistia) și cele trei potire identice? Cum să descifrăm ceea ce patena noastră arată și comunică, în ce orizont de sens e potrivit să îi citim mesajul?

Așa cum se întâmplă adesea, în căutarea unui răspuns ne putem lansa pe căi neașteptate. Or, în materie de cercetare, ipotezele cele mai îndrăznețe sunt, în măsura în care își asigură coerența, nu numai admise, ci, nu doar o dată, necesare. A noastră nu are, sperăm cel puțin, nimic extravagant. Am subliniat de mai multe ori, așa cum era obligatoriu, importanța epocii de proveniență a patenei pentru afirmarea liturgică a Bisericii de Răsărit. Dacă Bizanțul i-a fost centrul de convergență și de autoritate, Antiohia și tradiția ei proprie rămân, de asemenea, prezente și creatoare până la capăt. Liturghia sau „liturgicul", aminteam, nu se reduce nicidecum, pentru Răsărit, la funcția rituală; în ele se manifestă ființa însăși a Bisericii: credință, viață, doctrină. Or, același secol al VI-lea asistă la apariția „revoluționară" a *unui corpus* doctrinar destul de enigmatic, „Scrierile areopagitice". (Numite astfel pentru că sunt atribuite discipolului atenian al lui Pavel, Dionisie Areopagitul, același care mai târziu va fi celebrat ca episcop și martir la Luteția–Paris.) Prin altitudinea discursului, prin învățăturile teologale, prin îndrăzneala perspectivelor contemplative astfel deschise, aceste scrieri vor avea o influență considerabilă și trainică atât în Orient, cât și în Occident. Potrivit cercetărilor celor mai recente, se pare că adevărata origine a Scrierilor areopagitice ar fi de situat în aceeași regiune a Siriei bizantine, atât de abundent evocată de noi. Dintre cele patru texte (*Despre Numele divine*, *Ierarhia cerească*, *Ierarhia*

BCU "M. EMINESCU" IAȘI

bisericească, *Teologia mistică*), cele care tratează tema „Ierarhiei" – cerească și bisericească – explicitează și confirmă totodată viziunea liturgică a Bisericii: comunicare trăită, efectivă între „ordinea cerească" și „ordinea bisericească" (cea din urmă purtată de taine, în primul rând de euharistie), ambele esențialmente christocentrice. Opera areopagitică oferă astfel o motivație și totodată reflexul noii conștiințe liturgice a Bisericii.

Ca aproape întotdeauna când este vorba despre un obiect de artă tradițională – am mai lăsat deja să se înțeleagă –, „a privi" cere, în primul rând, să nu te oprești la ceea ce vezi. Altfel spus, a înțelege revine aici la a insista până când devin evidente stucturile ascunse, semnificațiile inaparente la prima privire.

Să ne oprim, pentru început, la „construcția iconică" a patenei. În interiorul unui spațiu strâmt, înscris în rotundul la origine regulat, acum ușor știrbit, e desfășurat un întreg univers, e expusă o viziune riguroasă. Reprezentarea are un centru, chiar geometric vorbind (l-am verificat noi înșine cu ajutorul compasului!) și, în mod destul de neașteptat, pâinea euharistică, așezată în prim-plan, este cea care îi marchează locul. Dacă această pâine e înfățișată în forma tradițională (păstrată până în zilele noastre) pentru euharistia „răsăriteană" (pâine dospită, pe care este crestată împărțirea în *miride*, bucățele ce vor fi împărțite la împărtășanie), poziția ei verticală nu corespunde, în mod evident, așezării firești pe masa altarului. Ceea ce dovedește intenția de a face perceptibil un sens. Taina [pâinea euharistică ca element al „sfintelor taine" – *n. t.*], *mysterion* (termenul grec pentru „sacrament") se situează aici pe aceeași axă verticală cu potirul (sângele euharistic) și mai ales cu Christos înviat, cu Christos ceresc. Cei doi corifei ai Colegiului apostolic, Pavel (la dreapta [lui Christos – *n. t.*]: poziție relativ privilegiată, pe care persistăm să o socotim o reflectare a tradiției antiohiene) și Petru, „stâlpi" ai ierarhiei bisericești, își primesc, ei înșiși, partea de împărtășanie și de învestitură de la ierarhia cerească, una ca și cealaltă avându-și obârșia și împlinirea în Christos înviat. Același Christos care se împarte el însuși pe sine la toate nivelurile ființei: împărtășania primită (sau dată) de un episcop,

de un preot, de un papă nu se deosebește prin nimic de cea primită de credinciosul laic. (Miridele mai sus amintite simbolizează mulțimea oamenilor intrați în viață de la începuturile și până la sfârșitul lumilor: toți sunt reuniți în Christos cel viu și, în momentul împărtășirii, toți sunt cufundați împreună cu miridele în potir.) „Biserica este comuniune", potrivit anticei formule tradiționale a Răsăritului creștin, redescoperită și afirmată la Conciliul Vatican II.

Am dori să încheiem conducând înțelegerea, tocmai înțelegerea, astfel stimulată de un obiect de artă precum acesta, spre un nivel și mai intens de sens. Ceea ce ni se dezvăluie aici este, de asemenea, noua experiență trăită a *universalului* pe care credința creștină o aduce în lume: tot ce există participă la același izvor de viață și de comunicare ce leagă laolaltă ființele, de la cea mai înaltă până la cea mai umilă. Iar dacă un obiect modest, precum patena noastră, are încă puterea să arate și să spună acest lucru, aceasta se datorează și uimirii pe care o operă de artă autentică, depozitară a unei experiențe de viață și de cunoaștere, o dăruiește întotdeauna celor ce știu să o primească.

BCU IAȘI / CENTRAL LIBRARY

PORUMBELUL DUHULUI SFÂNT

De Cincizecime

Dintre cele trei Persoane ale Treimii, Duhul este neîndoielnic cea mai tainică: nimeni nu a pretins vreodată că Duhul i s-ar fi arătat, iar reprezentarea sa simbolică în textele biblice, de la Geneză până la Evanghelii, prin imaginea porumbelului, nu este dintre cele care să ușureze neapărat pătrunderea misterului, într-atât este ea de paradoxală.

În întreaga simbolică iudeo-creștină, porumbelul – care, odată cu botezul lui Christos, redat de cei patru evangheliști, ajunge să reprezinte Duhul Sfânt – este în mod fundamental un simbol al purității, al simplității și, mai cu seamă, atunci când aduce în arca lui Noe ramura de măslin, la sfârșitul potopului, un simbol al păcii, al armoniei, al speranței.

Ca despre cele mai multe vietăți înaripate din aceeași arie culturală, s-a putut spune și despre porumbel că semnifica sublimarea Erosului: tânărul din Cântarea Cântărilor își numește iubita „porumbița mea".

Pe anumite urne funerare grecești, porumbelul este figurat „bând dintr-un vas care simbolizează izvorul memoriei"; imaginea este reorientată în iconografia creștină, care figurează porumbelul, de pildă în narațiunea martiriului Sfântului Policarp, ieșind din trupul sfântului după moartea acestuia. Porumbelul a fost zugrăvit pe pereții catacombelor, gravat pe marmurile funerare. El se află în concurență cu peștele și cu mielul, simboluri ale lui Christos; cu ancora, simbol al mântuirii; cu ramura de palmier, simbol al slavei cerești. Porumbelul semnifică sufletul sfânt, locuit de Duh, ce își

ia zborul spre cer – o reprezentare destul de frecventă a sufletului în iconografia creștină.

Tot acest simbolism decurge, e limpede, din frumusețea și din gingășia păsării, din albul ei fără pată, din dulceața gânguritului ei. Dar, revenind la figurarea Sfântului Duh, dacă numeroși artiști și-au interpretat viziunea asupra Duhului punându-l în imagine ca pe o pasăre din specia porumbelului, aproape toți i-au atribuit, în ce privește modul de a-i înfățișa zborul, o mișcare cu totul aparte, în sensul că, în natură, ea nu e deloc proprie acestei specii de zburătoare, ci doar prădătorilor văzduhului.

Un scriitor descria astfel mișcarea cu totul specială despre care vorbim, cea pe care englezii o numesc *hovering*, termen fără echivalent adecvat în franceză: „Departe în înalt, plutind parcă în lumină, o pasăre de pradă, bătând neîncetat din aripi fără a se clinti din loc, cu gâtul întins, cu capul plecat [...]" Acest zbor suspendat precedă clipa când pasărea va cădea asupra prăzii pentru a o răpi cu sine în cer. În anumite regiuni ale Franței, țăranii spun despre uliul sau despre șoimul care se ațin astfel, neclintiți, în văzduh: „Fac pe Duhul Sfânt!"

De ce au înfățișat artiștii Duhul Sfânt în acest chip, care are prea puțin de a face cu gingășiile și gânguritul hulubului?

Dacă un Părinte al Bisericii a putut scrie că Duhul Sfânt a fost figurat prin imaginea porumbelului deoarece cântecul acestei păsări este atât de discret încât trebuie să faci liniște pentru a-l auzi, manifestarea Duhului se dovedește deseori în narațiunile biblice mult mai puțin suavă. Constatăm, de pildă, că în Samuel, cartea I, de trei ori în același capitol, coborârea Duhului lui Iahve asupra regelui Saul este zugrăvită printr-un verb tare: „S-a năpustit peste el Duhul lui Dumnezeu [...]" (I Regi 10, 10; *cf.*, de asemenea, 10, 6 și 11, 11). E un verb care evocă, fără îndoială, atitudinea de zbor suspendat a păsării de pradă, apoi fulgerătoarea ei repezire asupra victimei.

Această imagine, lipsită de orice fragilitate, trebuie apropiată, pentru a înțelege modurile de acțiune ale Duhului, de cea a „suflării de vânt ce vine repede" și a „limbilor ca de foc" din textul

Faptelor Apostolilor. Duhul lucrează, desigur, prin persuasiune, cu gingășie și răbdare, ceea ce nu îl împiedică să ne zguduie alteori cu o anumită violență, așa cum ni se sugerează în cunoscute narațiuni ale conversiunilor, de la cea de pe drumul Damascului, a lui Pavel din Tars, până la cea a lui Claudel sau a lui Maurice Clavel.

Cei și cele care ascultă vocea Duhului nu pot rămâne multă vreme într-o molcomă lâncezeală: „Foc am venit să arunc pe pământ [...]" (Luca 12, 49). Cel ce a aruncat aceste cuvinte arzătoare fusese prevestit de Ioan Botezătorul drept Cel ce „va boteza cu Duh Sfânt și cu foc" (Matei 3, 11).

Sfântul Duh nu este un partener comod! Dovada cea mai vie este că mare parte dintre cei și cele care i-au urmat chemarea a trebuit să meargă până la capătul darului vieții lor. Până la prețul sângelui!

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. COMENTARIU ASUPRA UNOR NARAȚIUNI TRADIȚIONALE

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ȘTEFAN CEL MARE: DE LA „NARAȚIUNEA INIȚIATICĂ" LA „SANCTUARUL SUPERIOR". INTERLUDIU HERMENEUTIC PE MARGINEA UNEI CULEGERI DE LEGENDE ROMÂNEȘTI

I

Preambul: Pentru ce? Cum?

Acest text nu e, întru câtva, decât produsul „neprevăzut" al unor împrejurări fără pretenție, aproape întâmplătoare. Solicitat să citesc și să comentez versiunile de origine „folclorică" privind „mitul fondator" al mânăstirii-mausoleu Putna, întemeiată de voievodul Ștefan cel Mare, am ajuns să realizez un comentariu destul de întins, care a fost înregistrat. Când perspectiva publicării lui într-un periodic consacrat analizei materialului „tradițional" – ale cărui potențial și statut cultural major sunt de multă vreme dovedite – s-a precizat, discursul nostru improvizat s-a transformat într-un articol ceva mai elaborat, iar demersul nostru și-a mărit precizia. Iată, așadar, cum, purtați de cursul solicitărilor și al unor amabile invitații, textul nostru a devenit acest „interludiu", desemnat astfel printr-un termen care ni se pare potrivit. Într-adevăr, dacă asumă întru câtva gratuitatea unui „joc" (inter-*ludiu*), sever codificat totuși de exigențele și normele „epistemei" hermeneutice, el se situează, pe de altă parte, „între" (*inter*-ludiu) genul *studiu* și genul *exercițiu*. Ne permitem să menționăm că asupra acestui punct precis (mitul fondator al edificiilor sacre în teritoriile românești), un studiu propriu-zis academic, întreprins de doamna Anca Manolescu, este în curs de desfășurare.[1] Îi datorăm prilejul de a prezenta aici acest modest exercițiu de lectură, efectuat ca o „descifrare în act".

---

[1] Anca Manolescu, *„Locul călătorului". Simbolica spațiului în Răsăritul creștin*, colecția „Spații imaginate", Paideia, București, 2002 – *n. ed.*

Iar dacă se acceptă invocarea de repere și de referințe ținând de o specialitate care nu este neapărat a noastră (mă refer la *istorie*, ca disciplină strict delimitată), am putea chiar lega, măcar parțial, comentariul propus aici de ceea ce Jacques Le Goff[2] numește (în perspectiva lui Marc Bloch din *Regii taumaturgi*) un „nou domeniu al istoriei: *arheologia credințelor esoterice*".

Ucenicia inițiatică. Învestitura

În „economia" de ansamblu a legendelor consacrate lui Ștefan cel Mare, întemeierea Putnei ar marca, în viziunea noastră, un fel de culminație, împlinirea finală a unui destin și a unei opere excepționale. Iată de ce, aproape din necesitatea obiectivă a unei simetrii menite să echilibreze totalitatea unei narațiuni „mito-poetice", am pornit în căutarea eventualelor locuri care ar semnala, în transparență, „nodurile" decisive, modelatoare pentru drumul eroului nostru. Dinaintea unui sfârșit solemn, impunător, cvasi-epifanic, așa cum vom vedea la timpul potrivit (este vorba, evident, despre întemeierea Putnei), se simte într-un anumit fel nevoia – și datoria – de a detecta „începutul dintâi", cel care poartă în germene figura Sfârșitului. Ni se pare că am găsit acest început în paragraful al treilea al unei culegeri care va constitui principala noastră sursă pentru tradiția populară românească constituită în jurul lui Ștefan cel Mare: Ștefan Teodorescu-Kirileanu, *Ștefan cel Mare și Sfânt. Tradiții și cântece populare* (citat de aici înainte *Kir*).[3]

E necesar să insistăm asupra unor precizări deja menționate. Textul nostru, spuneam, nu intenționează nicidecum să fie un studiu istoric (sau literar). Opțiunea hermeneutică, asumată aici de

---

[2] *Apud* Anne Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Éditions du CNRS, Paris, 1991, p. 6.

[3] Culegerea a fost publicată de institutorul Ștefan Teodorescu-Kirileanu, în 1903, la Focșani, în cadrul pregătirilor pentru sărbătorirea la Putna a 400 de ani de la moartea voievodului. Ea adună credințe și legende culese la sfârșitul secolului al XIX-lea nu numai din Moldova, ci din toate regiunile românești. „Paragraful 3" al culegerii constă într-o legendă pusă sub titlul: „Ștefan cel Mare și îngerii" – *n. ed.*

noi, trebuie să fie însoțită de o constantă vigilență critică. Dat fiind că se aplică asupra unei materii prin definiție „criptice", odată ce ispita interpretărilor riscante (decurgând din proiecții sau analogii facile, dacă nu chiar fantasmatice) a fost îndepărtată, rămâne obligația de a scoate cu rigoare la lumină „evidențele ascunse". Or, acestea se deplasează deseori potrivit unor scări de corespondențe în care își înscriu sensul, corespondențe operante într-un spațiu mai vast decât aria tradiției populare românești. Ceea ce face nu numai legitime, ci chiar necesare indicațiile, referințele, datele convocate aici, adesea de foarte departe. În fond, nu avem atât de restituit stilul lacunar și aluziv, atât de caracteristic narațiunii „populare", fiindcă ea își instaurează, pe deasupra lui și mai important, ceea ce am fi tentați să numim propriul ei act „epistemologic" fundamental: de-contextualizează *obiectul* (acțiune, personaje reale, situații istorice) pentru a-l transmuta în *semn*. Dacă, pe de o parte, își extrage figurile și limbajul semnificațiilor din străfundurile „mito-folclorice", ea își transpune, pe de altă parte, propria semnificație în mit. Pe urmele acestei circularități, vom pătrunde acum în *selva* nu foarte obscură în care povestea noastră îl face să se rătăcească pe Ștefan copil.[4]

Se spune într-adevăr – ceea ce nu poate să nu trezească atenția celor familiari cu imaginarul popular – că viitorul erou al țării era în acel moment „copil ca de vreo cinci ani", altminteri spus, abia

---

[4] Departe de noi intenția (sau pretenția) de a propune aici o bibliografie „exhaustivă" referitoare la tema investigată. Am făcut mai degrabă o selecție sumară, potrivit unui dublu criteriu: lucrări care oferă materia și reflecția fundamentale pentru unghiul nostru de abordare, apoi câteva titluri care furnizează precizări, dar și o deschidere a perspectivei asupra unor puncte ținând adesea de alte tradiții, pe care, în acest text, nu facem decât să le atingem: F.S. Hartland, *The Science of Fairy Tales*, Londra, 1891; F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1951; F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München, 1986; F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen und der heilige Graal*, Köln, 1916; H. Corbin, *En islam iranien*, t. I și II, Paris, 1971–1972; H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, 1979; G. Dumézil, *Mythe et épopée*, Paris, 1968.

atinsese vârsta judecății. Iar dacă cutreierarea pădurii împreună cu ceilalți băieți constituie un element perfect „clasic", modul în care eroul e proiectat în spațiul narativ e departe de a fi la fel. „Prins" de îndată în acțiune („[...] după ce a rămas singur singurel în mijlocul codrului, o luă la fugă, tot mai spre mijlocul pădurei [...] până văzu la rădăcina unui lemn gros o lumină care ardea fără să se miște măcar că vântul și ploaia bătea cu toată puterea" – *Kir*, p. 18), identitatea sa oficială, ca să spunem așa, nu ne este nici dezvăluită, nici sugerată. Nu ni se spune nimic despre familia lui; ea nu participă în vreun fel la neliniștea stârnită în micii lui prieteni când își dau seama că băiatul a dispărut. Și mai stranie poate părea tăcerea deplină în ce privește neamul lui Ștefan: viitorul voievod al Moldovei aparține totuși unei ilustre dinastii, cunoscută și respectată în țară. Nici una dintre aceste trăsături nu pare să aibă importanță în ochii povestitorului. Ștefan, „copil ca de vreo cinci ani", întrupează aici (suntem aproape obligați să notăm) starea însăși a copilăriei: pură așteptare, pură receptivitate, pură potențialitate menită actualizării conform unui destin încă necunoscut. Or, iată că cei destinați să vegheze asupra maturizării, „realizării" sale – cum avem dreptul să o numim în acest caz – nu sunt membrii familiei sale, fie ea și princiară, nici dascălii oficiali, ci cei care apar acum, în câmpul narațiunii, într-un mod foarte aparte: „Îndată ce luă lumina în mână, mare i-a fost mirarea când se văzu în mijlocul unei căsuțe de lemn, în care nu se vedea altă ceva decât două măsuțe încărcate cu lumini de ceară, o iconiță mică, pe giumătate ștearsă, răzămată de o carte groasă și putredă de veche" (*Kir*, p. 18). Iată o intrare remarcabilă, trebuie să recunoaștem, în ceea ce constituie un excepțional „scenariu de inițiere". Materia obișnuită a „poveștilor folclorice" se articulează, în acest caz, într-un „imaginar" bine ordonat, desfășurat potrivit unei coerențe lăuntrice, pentru a răspunde, în final, unei motivații riguroase: a situa și a da seamă de „adevărul" abscons, dar esențial al celui ce va fi Ștefan cel Mare.

Se cuvine, prin urmare, să insistăm puțin asupra acestei „scenografii vizionare" ale cărei prime faze ne sunt oferite aici (spre decriptare). Frapează, în primul rând, episodul luminii neafectate de

intemperii, sustrasă interferenței cu elementele *acestei* lumi. În răspăr cu felul în care se petrec lucrurile în lumea noastră, ea nu are rostul firesc de a lumina un spațiu terestru înconjurător (pentru a face vizibil un loc întunecat, de pildă, și a-i îngădui micului Ștefan să-și găsească astfel drumul, așa cum dorea, spre a ieși din bezna codrului). De îndată ce o ia în mână, lumina își „mărturisește" adevăratul rost: a lua, *ea*, cu sine – nu prin deplasare, ci prin transcendere (trecere dincolo) – într-un alt spațiu, într-o altă „stare de ființă" mai degrabă decât într-o altă „lume". În fapt, ea se află în „acord" cu acel (meta)loc; face parte, ni se sugerează, din lumina lui stranie, făclia de ceară aflându-se printre cele câteva obiecte umile care instaurează mai degrabă decât mobilează acel loc auster. Un atare „transfer" imediat/(non-mediat), în absența reperelor spațiale sau temporale, posibile ori necesare, nu este necunoscut, sub forme elaborate sau „populare", altor mari tradiții. Și cu toate că a insista asupra lor nu s-ar încadra în demersul nostru de aici și de acum, vom evoca totuși vastul domeniu islamo-iranian (studiat, între alții, de Henry Corbin) în care această „lume trecătoare" conduce în „lumea imaginală" (*'ālam al-miṯāl*), de unde nu sunt excluse „obiecte și evenimente", dar desigur într-un mod propriu acestei din urmă lumi.

Nu putem omite să remarcăm, măcar în trecere, în ce măsură „căsuța de lemn", unde fără știrea sa a ajuns eroul nostru copil, reproduce cu fidelitate o încăpere însemnată a imaginarului popular românesc, de multe ori prezentă în basme, balade, legende: *chilia sihastrului*. Cel din urmă este prin definiție, s-ar spune, un bătrân (i se cunosc figuri echivalente în alte culturi spirituale, termenul *shaykh* având, de pildă, exact aceeași semnificație), ceea ce nu se referă atât la vârsta lui cronologică, cât la vârsta spirituală. El este cel care „mistuie" lumea de aici și trăiește la marginea celeilalte, în care are mai mult sau mai puțin acces prin rugăciunea, meditația, viața lui contemplativă. Această „mireasmă de bătrânețe", care nu poate fi asociată degradării, ci mai curând unei calme și viguroase izbânzi asupra timpului, impregnează narațiunea noastră (icoana,

cartea arhetipală) în așa măsură că presimțim parcă iminența apariției-cheie, cea care trebuie să deschidă sensul a ceea ce survine. Iată:

„Ștefan adormi cu lumina în mână. Când era cam pe la miezul nopții, se trezi din somn, sâmțind că i-a smuls cineva lumina din mână. Își deschise încet ochișorii și se spăimântă văzând la cele două mese doi moșnegi mai bătrâni decât oricari oameni din lume [...] care se rugau stând în genunchi înaintea iconiții. «Bine că ne-a adus Dumnezeu pe acest copilaș», zise unul dintre bătrâni. «Mai mare bine nu am avut niciodată [...] El ne-a aduce cele trebuincioase, așa ne-om putea ruga fericiți de aici înainte, fără să mai avem grijă și de ale gurii»" (*Kir*, p. 18).

Ne aflăm în fața unui fragment de legendă, adică a unei „narațiuni simbolice", așa încât nu e de mirare că ea se exprimă printr-un cod specific. Acesta e modul în care se înscrie, de altfel, în structurile de corespondență care captează universalitatea sensului. Dacă dăm atenție momentului apariției/manifestării „bătrânilor", întâlnim *miezul nopții*. Inima întunericului, a „tenebrelor cosmice" are drept simetric punctul de entropie maximă a greutății corporale, somnul. Putem desigur socoti această imagine (*miezul nopții*) drept fiind un arhetip; dar e de adăugat totuși că pentru „autorul" anonim al poveștii românești, există și referința, foarte familiară, la liturghia ortodoxă și, mai cu seamă, la slujbele unde merge toată lumea, din Săptămâna Mare, cu „Mirele venind la miezul nopții" – moment al unei „mici eschatologii" personale, semnificând chemarea la trezie, la veghe.[5]

Nu e, așadar, de mirare că în spațiul auster al acelei stranii chilii, unde Ștefan e deja un oaspete dorit și așteptat, *veghea* ia formă și nume de rugă. Dar, mai mult, dacă luăm seama la spusele unuia dintre bătrâni, ne-am afla dinaintea unui caz de „rugăciune neîncetată", în „pace și bucurie", ideal cunoscut al tradiției monahale

[5] Cântare la utrenia din zilele Săptămânii Mari: „Iată mirele vine în miezul nopții și fericită este sluga pe care va afla-o priveghind; iară netrebnică e cea pe care o va găsi lenevindu-se. Vezi dar, suflete al meu, cu somnul să nu te îngreuiezi, ca să nu te dai morții și afară din împărăție să te încui, ci te deșteaptă strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești Dumnezeul nostru [...]" – *n. ed.*

răsăritene. Or, cum micul Ștefan „contribuie" prin slujire la petrecerea „fără greutăți și griji trupești" a rugăciunii celor doi bătrâni, va avea la rândul său parte de binecuvântările și de darurile ei. Chiar la sfârșit, când cei doi bătrâni își vor dezvălui, „făcându-se nevăzuți", ființa adevărată („nimic alta decât doi îngeri trimiși de Dumnezeu"), se va spune că „tot ei l-au călăuzit în calea sfințeniei" (*Kir*, p. 20).

În sfârșit, trebuie să reluăm și să adâncim ceea ce poate fi numit fără șovăială „cifrul" bătrâneții extreme, întru câtva de dincolo de lume („mai bătrâni decât oricari oameni din lume"). Ar trebui vorbit chiar de un „termen tehnic". Fiindcă departe de a desemna aici o stare „cronologică" (am făcut această observație mai sus), bătrânețea ilustrează și semnifică obârșia, *arche*, *origo*, metatemporalitatea. Tradiția biblică îi dă acest înțeles în contextul profetic și eschatologic al *Cărții lui Daniel*. Viziunea „Zilei Judecății", ultima zi a lumii și a duratei sale, este centrată pe venirea Domnului Dumnezeu, numit-descris ca „Cel vechi de zile" (*Palaios hemeron, Antiquus dierum*), ceea ce e confirmat de „înfățișarea" sa, de albul orbitor al feței și al pletelor sale (Daniel 7, 9). Iar la celălalt capăt al Scripturii, în Apocalipsa Sfântului Ioan, Logosul întrupat al lui Dumnezeu însuși ne apare, „în perspectivă de veșnicie", ca un Fiu al Omului, „capul Lui și părul Lui erau albe ca lâna albă și ca zăpada" (Apocalipsa 1, 13–14). Iată, în sfârșit, deschiderea a ceea ce ni se păruse a fi codul tainicei bătrâneți sub care stau cele două gazde ale tânărului nostru erou: ele sunt mesageri ai veșniciei care înfășoară timpul; mai mult, sunt trimișii activi, operanți, executori ai unui destin din care povestitorul „popular", fără nume și chip, face materia acestei „povești" românești.

Dacă am socotit potrivit și îndreptățit totodată să abordăm – hermeneutic – narațiunea noastră ca pe un „scenariu de inițiere", am făcut-o pentru că, departe de orice asociere grăbită cu un asemenea gen, înaintarea lăuntrică a textului – pe care am urmat-o ca într-un „joc de orientare" – este cea care ne îndeamnă să-l privim astfel, în cazul în care actul interpretării trece de la evidența „primă" (literală, superficială) la evidența „inaparentă" (cufundată în urzeala narațiunii și chemată să răsară ca sens intim și decisiv).

Iată, în acest sens, cum chiar la începutul convorbirii între cei doi moșnegi-îngeri, înainte de trezirea lui Ștefan, după ce e pomenită binefacerea sosirii copilului, apare tema numelui. „Cum are să-l cheme, *ce nume o să-i dăm?*" (*s.n.*). „Are el nume, și încă nume frumos [...] și cu frica și cu credința în Dumnezeu are să-și întâlnească norocul, care de mult plânge de dorul lui" (*Kir*, p. 19). Pare că norma tradițională, cerând atribuirea unui „nume nou" celui care intră pe Cale, nu se aplică în cazul lui Ștefan: el are deja un nume (și un viitor, ar trebui adăugat) predestinate (*Stephanos*, cum se știe, înseamnă „încununat ca învingător"). Șederea lui „miraculoasă" în preajma mesagerilor cerești va avea drept țel (și efect) tocmai actualizarea acestui destin excepțional, „care de mult plânge de dorul lui". „Luminările" sunt scurte, aluzive; schema inițiatică, trasată pe cât de precis o îngăduie „codul" respectiv, nu va fi bine-înțeles dezvăluită în desfășurarea și în durata ei; dar este eficace și va fi dusă până la capăt. „Trecură vreo câțiva ani" (de când Ștefan se afla pe lângă „bătrâni") „și în vremea asta din mic și slăbuț ce era se făcu un băiețandru voinic și spătos, mândru și frumos de să te tot fi uitat la el" (*Kir*, p. 19). De altfel, în clipa despărțirii, cele spuse sunt confirmate prin binecuvântarea dăruită de îngeri: „Ai ajuns aici copil și pleci flăcău mare, dar mai mare te vei face prin virtuțile și faptele și lucrările tale" (*Kir*, p. 20).

O altă incidență prezentă în textul nostru ne atrage cu finețe atenția asupra traseului „ne-liniar" al timpului miraculos menit lui Ștefan spre împlinire. Nu departe de locul narativ unde îngerii i-au menționat foarte lapidar „norocul", eroul, acum „flăcău mare", întâlnește, în pădurea zilnic cutreierată, „o pasăre cum nu mai văzuse niciodată, căci de unde să fi văzut pasăre cu clonțul de diamant, cu ochii ca stelele, cu trupul ca de aramă, cu penele de aur și cu picioarele de argint. «Bine că te-am întâlnit făt-frumos, că-i multă vreme de când te caut.» Ștefan sta ca înlemnit, plin de spaimă, când a auzit-o grăind vorbe omenești. «Nu-ți fie frică de nimic... Mergi și du moșnegilor tăi rădăcinile și spune-le că îngerul țării tale te cheamă într'agiutor.»" Răspunsul lui Ștefan care, conformându-se regulilor genului, cere să fie încredințat în privința

adevăratei identități a acestei „păsări măiestre" (personaj bine-cunoscut și supra-determinat în folclorul românesc) ne oferă, în trecere, o trăsătură semnificativă referitoare la locul unde își trăiește, de atâția ani, aventura inițiatică. „Dar cine ești tu, pasăre măiastră, că de ești arma satanei, să te alung din codrii aceștia, unde *satana nu a avut putere să intre*" (*s. n.*). Ceea ce ține de subînțeles, sau chiar de nespus în articularea narațiunii, apare în acest moment, apropiat de faza ei finală: e vorba despre un spațiu care scapă condiției pământești unanime; e o enclavă a unei „alte lumi", accesibilă numai „eroului predestinat" care își va primi acolo consacrarea „nepublică", esoterică, de taină. De la ciclul arturian și până la *mundus imaginalis*, la care ne-am referit mai sus, mențiunile (și corespondențele) referitoare la un „nivel de ființă" liber de stăpânirea acestei lumi nu lipsesc; rămâne totuși remarcabilă, în această privință, structura pe care i-o dă fragmentul de imaginar popular românesc analizat de noi.

Iată că întâlnim un „personaj" fabulos neașteptat – Pasărea măiastră –, dar deloc întâmplător în configurația globală a poveștii. Ea este cea care proclamă încheierea ședерii extraordinare a lui Ștefan în preajma îngerilor, ceea ce bătrânii încuviințează binecuvântându-l. Ar fi greu să nu observăm și să nu notăm aici densitatea referințelor – dacă nu a prezențelor – angelice. În afară de cei doi deja numiți, apare acum „îngerul țării". (Nu este interzis să vedem aici un ecou al ambianței liturgice și iconografice saturate de referințe la locuitorii cerului, aflate în simbioză, s-ar putea spune, până la un anumit punct, cu creația folclorică – mai ales în lumea ortodoxă.) Pasărea însăși, abia dacă mai e nevoie să menționăm, are afinități „funcționale" și simbolice cu îngerul (zborul, aripile, spațiul deschis, eventual funcția de a lega, de a pune în relație). Aici tocmai pasărea este cea care „aduce" mesajul îngerului tutelar al țării celor doi îngeri „formatori"-educatori. Dacă am voi să reprezentăm grafic traseul textului nostru, am obține, cu mare probabilitate, o diagramă semiotică destul de semnificativă în ce privește împletirea liniilor vectoriale ale narațiunii. Ultimul venit, pasărea fantastică, precipită, într-un fel, termenul inițierii lui Ștefan:

fiindcă, așa cum vom vedea îndată, ea are un statut aparte în contextul de ansamblu al acestei viziuni de legendă. Ceea ce ne cere o atenție suplimentară față de „apariția" ei, așa cum ne este propusă în acest moment. Nu este prima oară – miturile ca și basmele tuturor marilor tradiții cuprind adesea tema – când întâlnim un reprezentant al regnului animal aflat dincolo de normele cunoscute. Nu avem de a face cu o specie „stabilizată" și clasificabilă – tocmai aceasta e evidența pe care textul urmărește să ne-o inculce. Lăsând deoparte caracterul imaginar al unei atare creaturi, se insistă de obicei pe caracterul ei compozit (mai cu seamă când e vorba despre păsări). Aici suntem puși în fața unei veritabile combinatorici de elemente și de materii reale (aur, argint, diamant etc.), fiecare fiind implicit sau explicit purtător al unei puternice valențe simbolice orientate spre cealaltă lume. Fie-ne, așadar, îngăduit să reluăm aluzia la *mundus imaginalis*. Oricine este cât de puțin obișnuit cu narațiunile simbolice legate de temă va fi obligat să evoce faimoasa pasăre *Simorgh* din tradiția islamo-iraniană, „cunoscută după nume, nu după trup", potrivit unei fericite formule. Am menționat deja că nu urmărim aici, în cadrul unui rapid exercițiu de lectură-descifrare, studiul acestor vaste domenii și perspective. Vom semnala totuși că aspectul „combinatoric" al unei asemenea vietăți fabuloase sugerează de obicei capacitățile ei de metamorfozare. Ceea ce ne va fi în curând confirmat. Dar înainte de aceasta, pasărea noastră fără pereche își declară limpede identitatea: „Nu sunt nici stafie, nici arma satanei", îi spunea ea tânărului Ștefan, „sunt norocul tău și al țării tale învrăjbite" (*Kir*, p. 19). E bine-cunoscută concepția vehiculată de folclorul anumitor culturi „arhaice" potrivit căreia, ca pentru a întări apărarea de primejdii și de atacuri a unui personaj însemnat, „forța" lui, „principiul lui vital" etc. sunt delocalizate, ascunse într-un loc complicat și greu de închipuit (de pildă: un vierme în miezul unui măr din mijlocul unei grădini labirintice).

Or, aici ne este înfățișată o cu totul altă imagine a căilor menite eroului nostru. Figura „norocului" său evocă, e drept, prosopopeele, personificările mitice încă insuficient decantate. Dar „norocul",

având o autoritate evidentă în împlinirea destinului (sau „misiunii") lui Ștefan, decurge totuși din ordinea cerească. Declarându-se „norocul țării", el pare a fi chiar superior – potrivit unei ierarhii pentru moment încă obscure – *îngerului* țării: pasărea este cea care primește tânguirile Moldovei și care împlinește cele necesare pentru angajarea pe cale a eroului țării, amândurora fiindu-le, ca într-un fel de convergență de dincolo de istorie, un același, unic noroc. În acest punct precis, ceea ce se spune explicit sugerează, credem, interpretarea cea mai verosimilă. Norocul transpune, potrivit unor matrice proprii creației populare, anticul *geniu* (*genius loci*), entitate cvasicerească, protectoare și inspiratoare a suveranului și a țării în cauză. Abia dacă e nevoie să amintim rolul acestui „geniu" în Imperiul Roman, unde era obiect al unor celebrări oficiale și al unor reprezentări, inclusiv numismatice, în care primea un chip. Chip și nume deseori feminine, precum *Agathe Tyche* (Buna Soartă) a împăratului.

Din acest punct al narațiunii, cursul evenimentelor-semne se precizează și se precipită totodată:

1. În clipa despărțirii de inițiatorii săi (la îndemnul Păsării), după ce Ștefan le primește binecuvântarea, „casa se umplu de lumină și cei doi moșnegi se făcură nevăzuți, căci nu erau alta decât doi îngeri trimiși de Dumnezeu [...]" (*Kir*, p. 20).

2. Precum o urmă confirmată de această angelofanie, ni se spune că „întorcându-se (la locul unde îl aștepta Pasărea), chipul lui strălucea la fel ca lumina soarelui [...]" (*Kir*, p. 20). Nu se poate afirma mai limpede, înlăuntrul unui cod tradițional cunoscut și înțeles, că timpul inițierii s-a încheiat și că, parcurgându-l, eroul nostru a fost transformat, că, de acum înainte, el a depășit simpla condiție profană (așa cum atestă chipul lui „solar") și este gata să își asume destinul.

3. Or, în locul unde nădăjduia să afle ceea ce Pasărea măiastră mai avea să-i dezvăluie, „nu a mai aflat pasărea de odinioară". Metamorfoza se produce paralel cu mutația inițiatică a lui Ștefan: „[...] în locul ei sta o fată de același stat cu el" (concordantă cu el, de aici înainte, în vederea viitoarei lor opere comune?), „frumoasă cum

nu mai văzuse, așa încât o îndrăgi de îndată. Dar fata îi spuse: «Ștefane, de vrei să-mi fii drag și să-ți fiu soție, trebuie să-i bați întâi pe dușmanii țării tale.» «Dar cum?» strigă Ștefan, «când nu am nici ajutor, nici avere, nici oaste». «Sprijinul tău e la Dumnezeu – iar eu sunt norocul tău care te va duce mereu pe calea cea dreaptă. Tu roagă-te lui Dumnezeu ca să te binecuvânteze și făgăduiește-i cu jurământ că îi vei păstra credința.» «Așa să fie», răspunse Ștefan și, punându-se în genunchi, porni să se roage lui Dumnezeu [...]"

Capătul acestei secvențe, dar mai ales capătul ultim, al întregii narațiuni ne este acum dezvăluit. Dacă am dori să-l prindem într-un singur cuvânt, ar fi dificil să găsim altul mai potrivit decât cel de *învestitură*. Nu încetăm să ne situăm, desigur, în interiorul căutării hermeneutice a sensului: operație deschisă, nuanțată, nu atât „teză", cât mai degrabă „ipoteză". Măcar cu acest titlu vom scruta acum imaginile, gesturile și figurile convocate aici de desfășurarea narativă. Ștefan trebuie să îngenuncheze, ca pentru o învestitură cavalerească, spre a-și rosti jurământul de credință. Nu în fața unui stăpân pământesc – om el însuși și la rândul său învestit cu puterea –, ci în fața Stăpânului „ceresc", veșnic, a lui Dumnezeu. Darul gestului său este acceptat: „Atunci se auzi o voce venind din cer, numai de el înțeleasă" (altminteri spus, numai lui adresată) „cu care Dumnezeu îl binecuvânta în toate drumurile lui" (*Kir*, p. 20).

Nu putem decât prețui finețea gradațiilor prin care „autorul" impersonal al narațiunii ajunge să formuleze actul major al unei *învestituri războinice* excepționale, ținând de miracol, dacă vrem. De altfel, am lăsat deja să se înțeleagă: documentul constituit de legendele centrate pe figura lui Ștefan e marcat totodată de o pregnanță și de o coerență de tip războinic „pur", dacă ni se îngăduie să ne exprimăm astfel. Ele concordă, vom aduce aminte, cu ceea ce este descris drept *calea directă*, fără mediatori omenești; astfel încât e aproape necesar, în cazul nostru, ca îngerii („războinici cerești", potrivit terminologiei tradiționale folosite și cunoscute atât în Evul Mediu occidental, cât și în lumea islamică) să fie singurii „maeștri" calificați ai inițierii. Nici familia naturală, biologică (fie

ea chiar princiară, cum spuneam), nici slujbele, ritualurile și ceremoniile instituției ecleziastice nu își află, propriu-zis, loc aici. Nu pentru că ar fi negate, nicidecum! Ci pur și simplu pentru că ceea ce e de sesizat și de formulat aici este sensul mai adânc, așadar cel mai ascuns, al personajului și al „istoriei" lui. Dacă Ștefan cel Mare va fi uns mai târziu voievod pe Câmpia Direptății de lângă Suceava – eveniment ce va răsuna în memoria țării lui –, privirea naratorului nostru străbate dincolo de acest orizont: forțând întru câtva utilizările limbajului „neutru și corect", ne-am îngădui să calificăm clipele – decisive, dar exterioare – ale încoronării istorice a lui Ștefan cel Mare (inclusiv actele sacre instituționale implicate în ea) drept „exoterice"; dimpotrivă, povestea noastră, atentă în primul rând la semnificația simbolică, „misterică", ne oferă versantul „esoteric" al evenimentului. Iată cum o modestă piesă de folclor românesc se dovedește a fi un document neașteptat, surprinzător chiar, pentru analiza și înțelegerea structurilor imaginarului tradițional universal.

Toate cele analizate anterior îndreptățesc, credem (fără a da impresia divagației), o referință la distincțiile bine-cunoscute, stabilite de Georges Dumézil. E desigur inutil să insistăm aici asupra noțiunii, cvasiclasică, de „funcție tripartită". Vom reține mai degrabă observațiile lui Dumézil legate de caracterul semnificativ, în sine, al acestei denumiri. „Ideologia tripartită", atrage el atenția, „nu se însoțește numaidecât, în viața unei societăți, de diviziunea tripartită *reală* a acestei societăți, după modelul indian; dimpotrivă, ea poate, acolo unde o constatăm, să nu fie (sau să nu *mai* fie, sau, poate, să nu fi fost niciodată) decât un ideal și, în același timp, un mijloc de a analiza, de a interpreta forțele care asigură mersul lumii și viața oamenilor."[6] Iată ceea ce, eventual, ar putea lumina și mai bine structura, demersul, importanța scenariului transmis nouă pe cale „populară". Ștefan cel Mare, erou predestinat, războinic prin „esență", primește inițierea obligatorie (cunoaștere-trezire

[6] Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris, 1968 (trad. rom. de Francisca Băltăceanu, Gabriela Creția, Dan Slușanschi, Editura Științifică, București, 1993, p. 11).

a misiunii sale: „Pasărea"-geniu), accede apoi la învestitura-„încoronare" pe cale directă, prin hotărâre cerească: imagine aproape prea frumoasă în conformitatea ei cu „tipul" împlinit al războinicului (*kṣatriya*), pe care ni-l pune în față. Nu e, așadar, de mirare că desfășurarea fazelor, etapelor, semnelor menționate poartă în mod riguros pecetea ordinului războinic. *Brahmanii* – pentru a relua denumirile tradiționale – nu vor apărea, adeseori în forță, decât mai târziu (în a doua parte a comentariului nostru rapid), când Ștefan se va afla – ceea ce ni se pare revelator – în restriște, încercare, tribulație. Atingându-și, virtualmente, aproape limitele resurselor lui de *kṣatriya*, el se va întoarce atunci spre păzitorii „ordinii sacre", spre *brahmanii* reprezentați aici sub chipul lor, am spune. Într-adevăr, departe de a aparține „aparatului" ecleziastic instituțional, aceștia țin, toți, de starea eremitului (pustnic, sihastru, schimnic – cel din urmă termen fiind echivalentul, în românește, a ceea ce în greacă este *megaloschema*, adică „marele chip" sau „chipul îngeresc", gradul ultim al angajamentului monahal). Urmarea cea mai importantă a acestor dialoguri în vreme de restriște va fi îndemnul *brahmanului* către *kṣatriya*, al pustnicului către războinic de a întemeia mânăstiri; cel din urmă, așa cum vom vedea în curând, are să înalțe din belșug.

Pentru moment, atingem capătul acestei uimitoare narațiuni referitoare la fața ascunsă a începuturilor lui Ștefan. Rămăsesem, dacă ne amintim, la clipa imediat următoare „învestiturii" divine, când el „întinde mâna frumoasei fete" (*Kir*, p. 20) pe care și-o dorea soție. Or, aceasta, ni se spune, „îl sărută pe frunte, se făcu nevăzută și așa, nevăzută, îl însoți în toate faptele lui, până când Ștefan fu chemat pe cealaltă lume" (*Kir*, p. 20).

Iată că, odată nunta „naturală" îndepărtată ca neaflându-și rostul aici, un alt tip de *gamie* îi ia locul. Este vorba mai puțin de o hierogamie, termen adesea prea generic pentru a fixa sensul unui episod precis, cât despre *nuptiae spirituales*. Însoțiri în care partenerul nu este neapărat o entitate individualizată sau una care să subziste în această formă, ci este propriul „dublu" celest. În tradiția iraniană s-a meditat îndelung, așa cum cercetări întreprinse de

câtva timp o dovedesc, la imaginea dublului ceresc feminin (*Daena*) al eroului[7]; se vorbește câteodată despre „eul" ceresc al credinciosului (figură apropiată de îngerul păzitor din creștinism); e cert că această temă a avut consecințe concrete pentru viziunea și pentru acțiunea ordinelor cavalerești, orientale ca și occidentale. În ciuda posibilelor asemănări – expuse adesea în termenii psihologiei adâncurilor – cu uniunea între *anima* și *animus*, ceea ce ni se spune în acest punct al narațiunii aparține unui domeniu diferit ca sens și ca referințe (dacă e să-l caracterizăm rapid, un domeniu situat *dincolo* de nivelul psihologic). Cel care este aici totodată „subiectul" și „obiectul" „operației", anume eroul, își realizează astfel unitatea esențială; este reîntregit. În această stare va părăsi lumea aceasta pentru a răspunde chemării „celeilalte".

Or, asupra acestui punct – trecerea eroului-„semn" dintr-o lume în alta – narațiunile tradiționale, atunci când îl ating, se arată șovăielnice. Bâjbâie în căutarea cuvintelor celor mai puțin inadecvate, fie ele și contradictorii, pentru a izbuti să facă o breșă în zidul imaginației comune. Vom avea prilejul să revenim probabil asupra acestui efort atunci când, la celălalt capăt al vieții lui Ștefan, se va înălța ctitoria lui „ultimă", mânăstirea Putna. Vom evoca totuși rapid figura marelui Frederic I Barbarossa, așteptând în inima muntelui său din Thuringia: împăratul *vivit, non vivit.* Mai înainte de el, la altitudinea arhetipului, stă regele Arthur (asociat căutării Graalului), „despre care unii spun, în multe ținuturi ale Angliei, că nu a murit, ci a fost purtat altundeva din voința Domnului [...], că viața lui a fost preschimbată [...] și că el se va întoarce. Iar mulți spun că pe mormântul lui stă scris acest stih: *Hic jacet Arthurus, Rex quondam Rexque futurus*".[8]

Or, iată care sunt ultimele cuvinte ale narațiunii noastre românești: „Lumea crede că el (Ștefan) n-a murit, ci s-a înălțat la cer cu trup cu tot ca să-și dee samă de faptele lui bune și creștinești" (*Kir*, p. 21).

---

[7] Pentru *Daena*, vezi H. Corbin, *op. cit.* în bibliografie.

[8] *La Mort de Roi Arthur*, ed. Jean Frappier, Droz, Genève-Giard, Lille, 1954.

Deși lipsită de emfază, asemenea afirmație, punctând întreaga desfășurare a narațiunii, dovedește, nu mai puțin, o anumită îndrăzneală. Ea țintește spre extreme, spre locul al cărui acces nu este de la sine înțeles, asigurat. Dimpotrivă, suntem în drept să socotim că, pentru a fi admis acolo, „la cer", se cer calificări care depășesc cu mult condiția omenească obișnuită. În economia strictă a narațiunii noastre putem decela un fel de legătură intimă, dincolo de cuvinte, între primul început – inițierea parcursă a tânărului războinic – și „trecerea" finală: cercul se împlinește nu închizându-se, ci, dimpotrivă, printr-o deschidere care duce „dincolo". Creația „populară" românească s-ar fi putut inspira, e verosimil să o presupunem, din „modelul" creștin, puternic subliniat în tradiția ortodoxă, al lui Enoh, Ilie sau chiar al lui Ioan, apostol și evanghelist al lui Christos, „ridicați, în trup și fără a gusta moartea, la cer". Dar e de amintit că un curent „subteran" mai adânc – ne referim la posibilele intervenții ale credințelor protoeuropene – pare să fi circulat și să fi deschis, în această privință, corespondențe venind din regiunile foarte îndepărtate ale unei lumi și ale unei epoci dominate de gesta eroică. În opera unui puternic și original gânditor al Evului Mediu latin – l-am numit pe Alain de Lille (Alanus ab Insulis, 1121–1203) – „ocultarea" Regelui Arthur este comparată cu cea a profeților Enoh și Ilie, așteptați să revină într-o zi.[9] La cealaltă margine a Europei, povestea populară românească împărtășește aceeași viziune asupra voievodului războinic autohton.

Și totuși! Dacă așa ar putea să apară, în concepția legendelor românești, împlinirea *personală* a eroului (dincolo de istorie, așadar în „vedenie" și în „credință": „lumea crede că el n-a murit, ci s-a înălțat la cer cu trup cu tot [...]"), înainte de a pleca, el își marchează trecerea pe pământ cu o puternică urmă. Este vorba, bineînțeles, de întemeierea mânăstirii Putna, mormânt-mausoleu, a cărei ridicare poartă ea însăși pecetea unor ritualuri și a unor simboluri

[9] *Cf.* E. Beauvois, „L'Élysée transatlantique et l'Élysée occidental", *Revue d'histoire des religions*, vol. VII, 1883, p. 291.

de tip războinic (*kşatriya*). Îngerii înşişi vor fi prezenţi, pentru o ultimă dată, acolo alături de sihaştri vizionari.

Bucureşti, 16-21 august 1997

II

Loc al memoriei – metonimia unei legende

Creaţia „mito-folclorică" (cum am ales să o calificăm) românească acordă, am văzut, un loc aparte figurii voievodului Moldovei, Ştefan cel Mare. Privit după normele stricte ale ştiinţei istorice, el ar îndreptăţi desigur, până la un anumit punct, caracterul socotit excepţional al personajului său, al actelor şi al domniei sale. În timpul celor 47 de ani de domnie, dincolo de treburile obişnuite ale ţării, el s-a confruntat într-adevăr cu o istorie învolburată, crudă, confuză, de asemenea, pentru această parte a Europei, aflată încă departe de a-şi fi stabilit infrastructurile specifice, dacă nu referinţele identitare de bază. Pentru a formula concis lucrurile (fără a le forţa totuşi trăsăturile), vom spune că epoca în cauză rămâne fundamental dominată de sechelele unui eveniment totodată istoric şi „destinal": dispariţia Bizanţului şi a Imperiului său mai mult decât milenar. Un întreg spaţiu cultural şi simbolic, cel al unei umanităţi care, de aproape sau de departe, îşi primise din Bizanţ atât materia, cât şi spiritul manifestărilor ei creatoare, se tulbură acum şi pentru multă vreme, supusă unor metamorfoze prost decantate. Imperiul, întru câtva neaşteptat, care va determina căderea Bizanţului şi îi va prelua succesiunea, ne referim la Imperiul Otoman, desigur, nu rămâne mai puţin „moştenitorul" celui dintâi în multe privinţe – alături de câteva formaţiuni statale creştine din Europa de Est şi de Sud-Est, ele fiind mai ales marcate de ethos-ul bizantin esenţial, aşa cum era înscris în tradiţiile religioase, în spiritualitatea, arta, civilizaţia materială din aceste teritorii. Mai la nord, un alt imperiu înrudit (el însuşi matrice de istorie viitoare) e pe cale de a se înălţa în jurul principatului Moscovei şi va deveni în curând Marea împărăţie a tuturor Rusiilor. Prin interstiţiile deschise încă între cele două imperii, năvălitorii care au locuit odinioară

fantasmele omului medieval („tartarii") continuă să se năpustească asupra ținuturilor limitrofe: Polonia, Moldova, Transilvania. În sfârșit, mai la vest, un alt imperiu, cel al Habsburgilor, occidental ca factură și ca mod de acțiune, își urmărește cu tenacitate înaintarea *nach Osten*, atingând în curând granița celor două Țări Române. Bizanțul cade în 1453; Ștefan cel Mare e uns domn al Moldovei în 1457. Nu e de mirare, așadar, că dintru început și până la sfârșitul domniei sale politica, adică „viața" sa și cea a țării, se situează sub regimul „războinicului". Evidență înscrisă atât în gesturile și în cuvintele explicite ale lui Ștefan (în conștiința lui manifestă, am putea spune), cât și în narațiunile legendare care se referă la el. Pe scurt, el împlinește funcția și are destinul unui *kṣatriya* (așa cum l-am întâlnit deja în prima parte a acestui text): războinic consacrat, potrivit imemorialei tradiții indo-europene, purtată aici de surprinzătoarea coerență a viziunii populare românești, căreia îi vom însoți acum traseul.

Pentru a începe cu o „dovadă" – ori, mai modest, cu o ilustrare, poate chiar o semnalizare – am dori să readucem în prezență o piesă din moștenirea heraldică (sau simplu emblematică) a domniei lui Ștefan. Am dori să atragem rapid atenția asupra a ceea ce e descris drept „steagul biruitor purtat în bătălii de Ștefan cel Mare", mai mult, „lucrat", brodat la cererea lui în 1500 și păstrat astăzi la Muzeul de Istorie Militară din București, după ce se aflase mult timp tocmai la mânăstirea Putna (unde se păstrează acum o replică), iar înainte (originalul sau poate un alt exemplar) se găsise în posesia mânăstirii Sfântul Gheorghe-Zografu, de la Muntele Athos.[10]

Oricum ar fi, piesa în cauză merită astăzi o privire care „să știe să vadă". Personajul central – și unic – puternic pus în prezență este Sfântul Gheorghe, el însuși „patron" al cavalerilor creștini, atât în Răsărit, cât și în Apus. Or, reprezentarea hotărâtă de Ștefan pentru acest stindard, spre a-i fi emblemă special aleasă, e atât de

[10] *Cf.* Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1988, pp. 128–129, după care e reprodusă și imaginea steagului – *n. ed.*

Figura 5
Steagul lui Ştefan cel Mare

BCU IAŞI

rară (dacă nu ne înșelăm, ea nu se întâlnește practic altundeva), încât e foarte probabil că marchează o intenție precisă din partea voievodului. Imaginii primite prin tradiție, a sfântului străpungând balaurul cu o lance (armă necesară atât prin natura adversarului reptilian, cât și prin faptul că sfântul e călare, în postură „cavalerească"), acestei imagini i se substituie o alta, neașteptată. În câmpul steagului destinat în mod normal câmpurilor de bătălie, Sfântul Gheorghe poartă chipul și atributele „suveranului". Așezat pe tron, supunând sub picioare un dragon tricefal (altă excepție heraldică asupra căreia nu vom insista aici și acum), înfrânt, chiar dacă este încă agresiv, sfântul războinic ține, figurată într-o poziție aparte, o sabie. Știința heraldică nu a codificat, după cât ne este cunoscut, reprezentarea armelor tradiționale tot atât de limpede ca pe cea a bestiarului simbolic, de pildă (*issant, rampant, naissant...*). Ni se pare totuși important să remarcăm, în cazul steagului nostru, modul în care acest suveran „sublim" ține sabia. Ea nu este ridicată ca pentru o acțiune iminentă, ci ținută în diagonală, ca pentru a fi *arătată*, ca pentru a sublinia un sens fundamental. Structura iconografică a steagului nostru nu se mărginește la aceasta. De o parte și de alta a capului aureolat intervin (într-o execuție plastică, trebuie să recunoaștem, destul de sumară, explicabilă probabil prin îngustimea spațiului și prin constrângerile impuse de materiale) doi reprezentanți ai „cavaleriei cerești", doi îngeri: unul (*dextru*) ține într-o mână modelul, arhetipul de „dincolo de lume" al sabiei aparente, iar cu cealaltă coroana de formă și de factură „terestră", asemănătoare cu cea a unui principe din lumea de aici; celălalt înger (*senestru*) susține cu o mână aceeași coroană, purtând în cealaltă cununa specifică sfântului, cununa martiriului (ritual exaltată de cântarea liturgică a „sfinților martiri, purtători de izbândă", al cărei text apare în litere slavone pe marginile stindardului).

Acestea fiind spuse, să ne întoarcem o clipă la „sabia goală". Ea pare să sugereze aici *la griffure de lumière* („scrijelitura de lumină"), așa cum se găsește menționată câteodată în marile texte tradiționale ale ordinelor cavalerești occidentale („Când a tras sabia, țara toată s-a luminat": e vorba despre Excalibur și despre căutarea

Graalului) sau cum este indicată în anumite aluzii ale tratatelor recunoscute de „cavalerie și știință eroică". Foarte pe scurt spus, înrudirea între sabie și fulger (*vajra* în sanskrită) figurează, mai mult sau mai puțin explicită și teoretizată, în toate marile tradiții întemeiate pe o viziune „deschisă", simbolică a realului. Nu credem că mai e nevoie să amintim cuvintele lui Christos privitoare la „sabia pe care a venit să o aducă pe pământ" (Matei 10, 34) sau „sabia ascuțită cu două tăișuri" din Apocalipsa (1, 16), care trimite, cea din urmă, la o altă conotație semnificativă a armei, anume discernământul sau deosebirea duhurilor (*diakrisis*), altminteri spus libera cunoaștere a adevărului și adeziunea la el, cele două – libertate și adevăr – fiind apărate doar cu o asemenea sabie goală. Ne-am îngăduit să insistăm – poate mai mult decât de obicei – asupra aspectelor mai puțin aparente, așadar mai puțin recunoscute, ale „stilului" și opțiunilor profunde ale principelui moldav.

Or, în acest loc precis, se articulează și se manifestă celălalt versant al domniei sale, al personajului său, de asemenea. Voievodul-războinic cu sabia mereu trează rămâne pe deasupra – în mod obiectiv, în istoria țării, dar și în memoria și în imaginarul poporului său – ca cel mai asiduu și mai plin de râvnă ctitor (de la grecescul *ktizein*: a construi, a întemeia, a crea). Desigur că acest mod de a fi „Domn", înmulțind ridicarea de zidiri sacre, e departe de a fi necunoscut, în Răsărit ca și în Apus, de-a lungul acelor secole care marchează Evul Mediu. Totuși Europa răsăriteană, cea de tradiție bizantină sau îndelung adumbrită de ea, uimește mereu prin amploarea, consecvența, coerența implicită, s-ar putea spune, ce o caracterizează în această privință de la un capăt la altul al perioadei invocate. În așa măsură încât ne simțim aproape obligați să încercăm să dăm o schiță de interpretare acestui aspect, de care se leagă bineînțeles, și chiar într-un grad eminent, eroul căruia îi urmărim legendarul, Ștefan cel Mare.

În memoria poporului său, voievodul moldav e socotit a fi asociat *bătălia* și *înălțarea de sanctuare*, asemenea unei mișcări de balanță, ceea ce ar sugera dacă nu o voință explicită, măcar o dorință de compensare, de reechilibrare. În așa măsură încât Ion

Neculce, istoriograful moldav din secolul al XVII-lea, autor al unei importante *Cronici* a țării sale, nu șovăie să pecetluiască această trăsătură prin formula definitivă „[...] câte războaie au bătut, atâtea mânăstiri cu biserici au făcut".[11] Numărul care ne este propus, 47, același de o parte și de alta, având, nu mai e nevoie de spus, mai degrabă o valoare simbolică decât una statistică, nu rămâne totuși mai puțin semnificativ. Asistăm, într-adevăr, la îmbinarea, până la conjuncție, a celor două funcții majore, deja întâlnite, proprii unei mari tradiții, de la care am preluat apelațiunile consacrate de *kșatriya* și *brahman*.

Nu trebuie să pierdem, pe de altă parte, din vedere, „codul cultural", dacă ni se îngăduie formula, care dăinuie încă în anumite zone ale vechiului univers bizantin (precum cea în care domnește în acel moment Ștefan cel Mare), deși s-a prăbușit în metropola de origine, Pe scurt spus, Bizanțul ține esențialmente de o „ordine iconică" (așa cum am spune „ordine juridică", „ordine economică" etc.), misiunea ei caracteristică fiind manifestarea și menținerea comunicabilității între lumea umană și lumea divină. Potrivit acestei viziuni a lumii (și a lui „dincolo de lume"), *chipul natural* al omului trebuie să-și afle împlinirea ca *icoană*. (Ni se pare de altfel că, atunci când e tratată tema ctitoriilor menționate, se trece deseori pe lângă faptul că ele ne înfățișează o *arhitectură* și, în egală măsură, o *iconografie*. Fără reprezentarea iconografică „deschisă" spre includerea ctitorului și a apropiaților săi, sanctuarul și-ar rata întru câtva finalitatea.) Singurul capabil să primească/contemple lumina divină, acest chip/icoană este inevitabil amenințat să se întunece de-a lungul parcursului pământesc, drept urmare a „păcatelor personale", ceea ce determină obligația căinței. Ea este cu atât mai necesară în cazul suveranului (principe, voievod, împărat, *basileus*), al cărui „chip" situat, s-ar putea spune, între *sacru* (prin ungerea sacramentală) și *profan* (condiția omenească unanimă), trebuie să se păstreze limpede, drept, integru și să fie recunoscut ca atare. Deloc rare, păcatele voievodului moldav (care țin, cel mai

[11] Ion Neculce, *O samă de cuvinte*, II – *n. ed.*

adesea, de firea sa: adulter, potrivit accepțiunii celei mai largi a termenului, furie conducând la ucidere nejustificată – Ștefan cel Mare ne e înfățișat de cronicarul Grigore Ureche drept înclinat spre „defulări orgiastice", dacă ni se îngăduie expresia, căci „mânios și degrab vărsătoriu de sânge nevinovat; de multe ori la ospețe omora fără județ"[12]) cer o răscumpărare, o expiere pe măsură. Chiar dacă „nedreptatea socială" nu este decât foarte rar menționată, sanctuarul astfel înălțat e menit să marcheze cu pregnanță un dublu efect, nu neapărat evident. Pe de o parte, el subliniază relativizarea „puterii suveranului": departe de a se situa deasupra legii, ea se află, asemenea tuturor lucrurilor, sub judecata lui Dumnezeu în fața căreia trebuie să răspundă printr-un gest de reparație vizibilă. Pe de altă parte, un atare gest se adresează în egală măsură celuilalt martor al suveranității pământești, poporului, cu care se împacă astfel (teoretic!), dobândindu-i dragostea și încrederea. (Se păstrează hrisoave întocmite la ridicarea sau înzestrarea de către Ștefan cel Mare a unei noi biserici: aceasta este înfățișată câteodată drept echivalentul unei „rugăciuni" pentru el și pentru ai săi.[13]) Nu trebuie desigur omisă „perspectiva de veșnicie" ce se deschide astfel pentru ctitorul bizantin sau postbizantin, de vreme ce el se bucură, mai cu seamă în mânăstirile cu rugăciune neîncetată, de pomenire perpetuă, numele lui și cele ale familiei sale fiind înscrise pe pomelnice aparte, „până la sfârșitul timpurilor".

Ar trebui adăugată o altă motivație, aproape de la sine înțeleasă, a actului fondator, ținând de *recunoștința* față de Pronia care i-a acordat izbânda într-o bătălie sau într-un șir de bătălii însemnate. Rămâne totuși să decelăm aici o trăsătură specifică, dacă nu singulară, și anume să întrevedem „luciditatea" cu care adevăratul războinic trebuie să fie înzestrat. „Gratitudinea" astfel manifestată contribuie la evitarea stării de *hybris* pe care victoria ar putea-o provoca și la reamintirea limitelor proprii funcției de *kṣatriya* în

---

[12] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, „De moartea lui Ștefan-vodă celui Bun [...]" – *n. ed.*

[13] A se vedea, de pildă, hrisovul din 2 februarie 1503, pentru întărirea privilegiilor mânăstirii Putna (*cf.* Claudiu Paradais, *op. cit.*, pp. 36–38) – *n. ed.*

raport cu cea a *brahmanului.* (Să ne amintim, în trecere, în ce măsură tema subîntinde numeroase texte fundamentale ale tradiției indo-europene, printre care, în mod eminent, faimoasa *Bhagavad Gītā.*)

Cât privește al treilea caz susceptibil să figureze în această clasificare întru câtva mai aparte, am făcut deja aluzie la el: e vorba despre motivația care decide înălțarea sanctuarului *înainte* de confruntarea armată. În fața unei amenințări vizibile, se recurge la un ritual apotropaic (mai degrabă decât schimb contractual – *do ut des* – cum s-a voit câteodată a fi interpretat).

Toate cele spuse până acum ne conduc totuși spre un „loc de sens" extrem de puternic, dacă ne e îngăduit să ne exprimăm astfel (chiar dacă el nu primește întotdeauna atenția adecvată din partea istoriei pozitive), pentru destinul spiritual și pentru devenirea de ansamblu ale acestei părți a umanității. Puternic semnificativ pentru un orizont chiar mai vast, am spune, fiindcă pune în evidență o anumită funcție simbolică, înscrisă, de asemenea, într-un act într-alt fel major: întemeierea Athosului, pe care am dori să o evocăm acum. La cumpăna dintre milenii (anul 963), epocă încă strălucitoare, iar pe plan militar chiar „eroică" (între Nichifor Focas, Ioan Tzimisces și Vasile al II-lea), Bizanțul „simte" totuși că „timpul său istoric" se contractă. Pentru a-i supraviețui, el se pregătește să devină esențialmente *tradiție.*[14] În chip totodată manifest (fiindcă e vorba despre o instaurare materială) și ascuns (ocult, s-ar putea preciza, în sensul prim al termenului, pentru că ceea ce este astfel angajat constituie un spațiu nevăzut, tocmai cel al experienței spirituale), incinta athonită este întemeiată, „amenajată", livrată viitoarei ei destinații. Iar aceasta prin viziunea și prin actul unui „binom" aparte. Nichifor Focas, tocmai pomenit, unul dintre ultimii mari șefi militari ai Imperiului Roman de Răsărit, și Atanasie (viitorul Sfânt Atanasie Athonitul), primul egumen al Marii Lavre. Iată resurgența neașteptată, s-ar spune, a referințelor tradiționale deja

[14] Vezi, de asemenea, A. Scrima, „Reflexii despre ritmurile și funcția tradiției athonite", *Despre isihasm,* Humanitas, București, 2003, pp. 158–192 – *n. ed.*

evocate, a binomului *kṣatriya–brahman.* Or, Focas, bazileul bizantin, este cel care desemnează monahismul athonit drept *pneumatike phroura – garda spirituală* a unui imperiu aflat sub o aspră și inedită amenințare (ne referim la avântul musulman). Atribuție sub multe aspecte discutabilă (legături prea puternice cu Statul, privilegii economice excesive), ea sugerează totuși semnificații nebanale (și chiar inaparente, o repetăm).

Ni se pare, într-adevăr (dacă ni se îngăduie să urmăm încă o clipă această linie de cercetare și de reflexie), că ideea imperială, odată angajată pe calea realizării ei istorice, lasă să transpară, mai devreme sau mai târziu, „ideologia" (sau „mitul") unei „misiuni a limitelor". Desigur că imperiul, astfel considerat, este departe de a se identifica cu formele sale „recente", statale, bine fixate în structuri politico-administrative; ar trebui evocată mai degrabă o amplă putere războinică în mișcare, cam cum era islamul la începuturile sale sau, odinioară, înaintarea lui Alexandru cel Mare. Învestit cu o funcție cvasisacrală, cel din urmă are drept sarcină să împingă fără încetare, dincolo de anumite margini (*limes*), „forțele întunericului", „împărăția răului", pe scurt avangarda ultimei subversiuni eschatologice. Doar cu acest preț se asigură, în anumite epoci decisive, spațiul destinat să adăpostească elanul unei civilizații purtătoare de viitor. Ne aflăm, desigur, în plină creație mito-folclorică, care nu e lipsită nici de suflu, nici de semnificație ascunsă. Fiindcă am făcut aluzie la Alexandru cel Mare, nu este inutil să amintim ce vast teritoriu al umanității orientale (dar și al imaginarului ei) ocupă, până în zilele noastre, acest erou. Pentru tradiția arabo-musulmană, de pildă, unde gesta lui eroică e transmutată foarte devreme în legendă miraculoasă sau chiar „hierofanică", Isqandar Dhu 'l-Qarnayn are drept misiune să traseze prima frontieră între lumea viitoare, centrată pe matricea indo-mediteraneeană, și „popoarele din afară", ținute să rămână dincolo de „zidul de aramă" ridicat de el.[15] Aceeași narațiune (cu păstrarea proporțiilor)

[15] Vezi Coranul 18, 83–98, unde e descris rolul sacral la care se referă autorul – *n. ed.*

devine, către momentul care ne interesează aici, o puternică componentă a „sensului istoriei" (formulă întru câtva excesivă) infuzată tradiției populare românești.[16]

Dacă vom insista (nu fără temeritate) asupra tuturor acestor aspecte pentru a le extrage coerența lăuntrică, s-ar putea ca gesturile, comportamentul, actele lui Ștefan să ne conducă la interogații (dacă nu interpretări) destul de surprinzătoare. Există oare în relațiile sale strânse cu Athosul (circulația steagului său, de pildă, între Moldova și mânăstirea Zografu; sau nenumăratele manifestări și acte de generozitate ale voievodului către Sfântul Munte) ceva de alt ordin decât simpla evlavie clasică a seniorului medieval față de instituția eclezială? La fel: nu trebuie oare să discernem, în acel *furor aedificandi* al voievodului nostru, dovada implicită, din parte-i, a unei conștiințe ferme referitoare la funcția de „gardă spirituală" pentru un teritoriu, ceea ce ar explica (până la un anumit punct) „dispozitivul strategic" al sanctuarelor de el construite? Oricum ar fi, asemenea perspective ar merita, ni se pare, măcar o mențiune cu titlu de ipoteză de lucru. În fapt, se pare că nu lipsesc referințele pentru a scruta, chiar la originea ei, tradiția din care face parte Ștefan. Iată un exemplu important, cel al lui Nichifor Focas (965–969), în cazul căruia lucrurile au mers mai departe. Un manuscris de la Athos ne păstrează o slujbă dedicată cinstirii lui (în 11 decembrie, data morții sale), iar *Viața Sfântului Atanasie Athonitul* consacră un capitol unui călugăr-bucătar lavriot care ceruse și obținuse, în secret, ajutorul postum al împăratului, calificat de el drept martir. Temele alese pentru slujba dedicată lui Nichifor îl pomenesc ca pe un personaj deja dovedit a fi sfânt: mirul izvorât din mormântul său vindecă bolnavii (minune necesară, dar minimală); pe deasupra, a fost un mare apărător al credinței, care a făcut, primul, un fel de război sfânt din lupta de veacuri împotriva arabilor, mergând până la a propune ca soldaților morți în bătălie să li se aducă aceeași

[16] Pentru circulația temei în spațiul românesc și pentru versiunea autohtonă a romanului popular *Alixăndria*, vezi Nicolae Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1974 – *n. ed.*

cinstire ca martirilor; a fost un călugăr și un ascet, fiindcă „de la naștere s-a ținut departe de întinările cărnii" și fiindcă, înainte de căsătoria cu împărăteasa Teofano, văduva lui Roman al II-lea, avea intenția să părăsească viața de ostaș pentru a se alătura Sfântului Atanasie și a întemeia împreună mânăstirea Lavra, căreia îi devine, în loc de călugăr, un generos binefăcător; a fost, în sfârșit, un martir de vreme ce a fost ucis fără putința de a se apăra. Iată numeroase justificări alese pentru a impresiona. Împrejurările asasinării sale stârnesc emoția și mila. „Aflat în fruntea poporului tău, ca un preot, nu ca un împărat", scrie autorul slujbei, evitând printr-o negație tema primejdioasă a împăratului-preot, „[...] tu, împărat și ascet, de o ceată de oameni, pe ascuns, ai fost junghiat, prin fără-de-lege și trădare". Totuși acest cult al lui Nichifor Focas, care trebuia să mobilizeze inima și mintea, a rămas marginal și s-a stins destul de curând. Nu a fost niciodată sprijinit, ci, dimpotrivă, combătut de o ierarhie ecleziastică ce reproșa împăratului defunct legile financiare decretate în privința episcopiilor și întemeierea de mânăstiri, imediat desființate de ea prin mijlocirea succesorului lui Focas. Inițiativa cinstirii liturgice se datorează desigur Lavrei, care își exprima astfel recunoștința și își făurea un argument suplimentar pentru a revendica supremația pe Athos. Dar e puțin probabil ca Sfântul Atanasie însuși, care își descrie pe un cu totul alt ton relațiile furtunoase cu Nichifor, să se fi aflat la originea ei. Bucătarul din *Viața Sfântului Atanasie Athonitul* nu ascunde, de altfel, că există dezbinare între monahii Lavrei privitor la „canonizarea" spontană a împăratului.

*

A trebuit să reluăm, nu fără inevitabile ocoluri, câteva detalii revelatoare pentru epocile invocate aici, precum și pentru orizontul poveștii în care e situat „personajul" Ștefan cel Mare și din care își primește statura „legendară". Dar, procedând astfel, nu ne izbim iarăși de paradoxul constitutiv al narațiunii mito-folclorice, care se naște și dăinuie numai prin decontextualizarea poveștii (deja amintită în prima parte a acestui text)? Povestea – evenimente, personaje, situații – se află acum transpusă într-un „loc de sens" diferit,

înainte neperceput, dar de aici înainte dezvăluit prin situarea lui în spațiul tradiției orale vii. Suntem tentați să evocăm în această privință, ca pe o componentă a unei „topologii a imaginarului", *interlumea* proprie narațiunii populare, deschisă în egală măsură spre profan și spre sacru, spre vizibil și spre invizibil, spre istorie și spre metaistorie. Decontextualizarea menționată constă, de fapt, în trecerea de la un plan la altul, guvernată de scheme operative ale căror coerență și inventivitate uimesc pe măsură ce le pătrundem înțelesul. Urmând acest parcurs, aflăm, la capătul instaurării mitico-folclorice, mânăstirea Putna care răsare și trăiește în „spunerea" populară ca o metonimie a suveranului și a domniei sale.

Ivirea unui sanctuar: viziune și scenariu ale întemeierii

Să reluăm, așadar, lectura hermeneutică a materiei noastre prime, anume narațiunea folclorică avându-l în centru pe Ștefan cel Mare, întemeietor al Putnei. În mod normal, un corpus de legende propune versiuni diferite ale aceleiași teme, în care nu numai nuanțele și detaliile variază, ci chiar, în anumite cazuri, orientarea fundamentală a „spunerii". Oricare ar fi situația în privința formei și a conținutului narațiunilor noastre, fiecare versiune a legendei se înrădăcinează totuși în confruntarea dintre războinic (*kṣatriya*) și contemplativ (sihastru, *brahman*), se organizează în jurul întâlnirii lor. Trebuie să insistăm încă de pe acum, chiar dacă le vom trata apoi mai amplu, asupra importanței și asupra semnificației acestui binom, ale cărui ecouri pot fi captate în adâncul și pe întinderea istoriei europene. Pentru moment, îl vom reține ca trăsătura esențială care marchează ciclul de legende românești. Acesta nu face, în fond, decât să reia neîncetat, pe registre diferite, dar subtil împletite, un foarte vechi motiv tradițional indo-european – firesc modulat de noua tradiție spirituală dominantă, de sorginte bizantină.

Dintre versiunile legendei de întemeiere, vom începe prin a o analiza rapid pe cea „clasică", cea mai concisă și mai apropiată de stricta verosimilitate istorică. Ni se spune că întorcându-se o dată de la o vânătoare în munți, Ștefan s-a rătăcit în negura unei nopți foarte întunecoase, în care se amestecau urletul lupilor și

mormăiturile urșilor. Deodată se găsi în fața unei chilii scobite în stâncă, unde trăia Daniil Sihastrul, cufundat cu totul, la acel ceas, în rugăciune. Încrezător în spiritul sacru al ospitalității, Domnul țării bătu la ușă și îi ceru sihastrului adăpost și găzduire pentru noapte. Fu primit cu bucurie, iar în acea noapte, la „sfat de taină", sihastrul îl îndemnă pe voievod să zidească o mânăstire în acele ținuturi, pentru ca Dumnezeu să-i stea într-ajutor în toate.[17]

Iată cum situează și prezintă narațiunea noastră populară (potrivit unei scheme, spuneam, „clasice") apariția inițială a „ideii Putna". Două sau trei lucruri rămân totuși de precizat. În primul rând, referința la *vânătoare*. Desigur că foarte vaste arii ale mito-folclorului universal, eurasiatic în special, fac frecvent apel la această temă. Îndeletnicire și desfătare favorită a nobililor și a regilor, vânătoarea constituie nu mai puțin una dintre cele mai vechi componente ale imaginarului nostru unanim. Vom aminti, de-a valma, tratatele de artă cinegetică, vânătoarea regală cu șoim sau cea nocturnă din mitologiile nordice – cavalcadă fantastică a duhurilor destrupate – alături de desenele rupestre, căci, până la sfârșitul paleoliticului, vânătoarea rămâne principala activitate a omului. Prodigioasele imagini ale artei parietale preistorice ne-o dovedesc din plin. Excepționalul ei registru teriomorf poartă referința aspectului sălbatic, chtonian al naturii. „Animalul este psihism încremenit", potrivit formulei emblematice a lui Gaston Bachelard: a înfrunta sălbăticiunea înseamnă a se confrunta cu propriul sine. Ne aflăm astfel în preajma straturilor prime ale psihologiei adâncurilor și, de asemenea, în preajma primelor articulări ale limbajului heraldic.

În „mitemele" creației populare rămân totuși active și alte determinări simbolice ale vânătorii: a vâna presupune *urmărirea*, altminteri spus, traversarea deschisă a spațiului, dincolo de limitele familiare, cheia ei fiind întâlnirea aventurii, ivită din imprevizibil. La joncțiunea dintre cele două dimensiuni evocate, vânătoarea permite, dacă nu irupția miraculosului, cel puțin intrarea minunilor în câmpul strict al istoriei (să ne amintim de cerbul purtător de cruce

[17] *Cf.* S. Teodorescu-Kirileanu, *op. cit.*, p. 90 – *n. ed.*

al Sfântului Hubert), ceea ce conduce adesea la o nouă instaurare, la o întemeiere instituțională (țară, popor, stat). De altfel, pentru memoria istorică, așa cum e ea înscrisă în limba română, actul fondator, în Evul Mediu, al Țărilor din această arie se numește *descălecat*. Moldova însăși, peste care domnește Ștefan, este rodul unei vânători domnești – paradigmatică, s-ar putea spune –, cea pe care o împlinise cu câteva secole în urmă principele „descălecător" (întemeietor) Dragoș, ajuns aici din Munții Transilvaniei pe urmele unui zimbru fabulos (în cele din urmă ucis ritual cam pe aceleași locuri unde ne convoacă acum narațiunile legendare legate de Ștefan).[18] Iar de vreme ce întemeierea Putnei ne este înfățișată – păstrând proporțiile și scara de mărime – în același orizont al vânătorii, există aici un fel de subtilă omologare între întemeierea țării și cea a unei mânăstiri aparte, învestită limpede cu funcția de centru al unei circumferințe care este tocmai țara.[19]

Or, pe acest „teren de vânătoare", tangibil și mitic totodată, parcurs de eroul nostru, atingem locul calificat de o prezență, un chip, un nume: Daniil Sihastrul, care ne va reține acum atenția. În supranumele lui, sinonim cu „pustnic", el poartă pecetea unui sens, a unei stări riguroase, ținând de tradiția monahală răsăriteană. Cuvântul „sihastru" reprezintă adaptarea românească (modificare fonetică potrivit spiritului limbii) a termenului *isihast*, provenit din greacă și derivat din *hesychia*, care desemnează „pacea duhului", cea care „depășește înțelegerea". De vreme ce căutarea acestei păci îl conduce pe monah spre singurătatea unei pustii, „pustnic", „însingurat", „sihastru" au devenit din vechime echivalente în vocabularul tradițional românesc. Dar, dacă constituie o figură înaltă a folclorului românesc, Daniil rămâne nu mai puțin un personaj istoric, identificabil ca atare. Oricum ar fi, în episodul cercetat de noi, este vorba despre o prezență limpede conturată, cea a unei

---

[18] Apare aici marcajul unei note (care nu a mai fost completată); ea ar fi trimis probabil, printre altele, la studiul lui Mircea Eliade din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han – n. ed.*

[19] Pe lângă studiul menționat al lui M. Eliade, Claudiu Paradais, *op. cit.*, pp. 10–11 – *n. ed.*

ființe împlinite pe linia ei proprie de viață, decisă și discretă totodată, enigmatică, de asemenea (așa cum o cere starea sa și economia generală a narațiunii). De la un capăt la altul al episodului, el este cel care apare drept veritabilul *inspirator* al gesturilor voievodale excepționale. „Întemeierea Putnei înseamnă Daniil Sihastrul", s-ar putea spune fără exagerare retorică, ci primind pur și simplu „cu înțelegerea potrivită" ceea ce legenda ne divulgă. Acest aspect de „regizor" cu o perspectivă foarte înaltă nu trebuie să ne facă să uităm, ci, dimpotrivă, ne amintește relația lui propriu-zis „spirituală" cu Ștefan, căruia îi oferă ascultare atentă, sprijin, sfat. (O altă piesă a aceluiași ciclu de legende merge mai departe: ni se sugerează acolo că tot Daniil este cel care găzduise o vreme și instruise în mod cvasi-inițiatic pe un Ștefan preadolescent – rătăcit, foarte potrivit, prin pădurea deasă, spațiu vital pentru ansamblul scenariului nostru.)

Suntem, așadar, obligați să revenim la imaginea „cuplului" *kṣatriya–brahman*, războinic–contemplativ, care își trage sensul și realitatea din ethosul indo-european (așa cum arătam în prima parte a textului nostru). Încă o dată și evitând orice apropiere facilă, găunoasă, acest pustnic al Evului Mediu românesc îi evocă, în mod foarte riguros, pe eremiții din timpurile imemoriale ale tradiției aurorale a Indiei și de pretutindeni (ne gândim, bineînțeles, la marea Upanișadă a pădurii, *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*).

III

Funcțiile locului sacru

Să încercăm să mergem mai departe, parcurgând cât se poate de atent scenariul de întemeiere a mânăstirii Putna. Spuneam că e vorba despre un loc cu o valoare fundamentală, că reprezintă o ctitorie singulară în interiorul unui mare ansamblu, riguros dispus pe teritoriul dominat de lungul regn al lui Ștefan cel Mare. Am încercat chiar, nu fără un anumit profit epistemic, un studiu al acestei dispoziții, pentru a decela sensul complet, cu multiple niveluri, al „fervorii ctitoricești" de care e animat voievodul. Printre altele, spuneam că e posibil ca locurile monastice – cuplate cu

momentul întemeierii lor – să corespundă unei intenții de respingere a asalturilor unor forțe distructive, haotice, „meta-istorice". E vorba despre o misiune sau o „funcțiune eschatologică" ce își are probabil prima înscriere istorică explicită – preluată de legendarul creștin (bizantin) și islamic – în figura lui Alexandru cel Mare.

Narațiunile de tip *Alexandria* relatează înaintarea tânărului rege – trasată de bătăliile sale – până la o limită aflată dincolo de „tărâmul" istoriei. În acord cu adevărul istoric, legendele îi atribuie lui Alexandru întoarcerea forțată, determinată de trupele sale care, de la un moment dat, nu au mai voit să îl urmeze; ajuns în India, el a fost obligat să se retragă spre a evita dezastrul, revolta, debandada. Înainte însă de această retragere – legendarul e un consecvent martor al proiectului inițial –, el ar fi ridicat o imensă barieră de aramă ca să împiedice, până la un anume ceas predestinat, năvala unor neamuri exterioare, neparticipante la restul istoriei umane. Se spune în *Alixăndria* românească cum, din clipa ridicării acestei bariere, ele nu încetează să roadă obstacolul „cu limba lor aspră" și cum, în momentul în care vor reuși să facă o breșă în el, se vor năpusti asupra lumii.

Referitor la funcția sacrală a lui Alexandru, putem reaminti titlul său din legendarul islamic, unde este numit Isqandar Dhu 'l-Qarnayn, cel cu două coarne. Dificil, dar nu imposibil de interpretat, această titulatură trimite probabil la secera cu două coarne a lunii noi. Coarnele, ca semn al unei învestituri speciale, s-au menținut chiar în reprezentări foarte recente, profane, cum este, de pildă, cea a lui Moise în viziunea lui Michelangelo. În acest caz e vorba despre o reminiscență foarte vagă și discutabilă a mențiunii scripturare care spunea că, la coborârea de pe munte, fața profetului strălucea, iradia lumina dumnezeiască – ca un fel de aură. Coarnele ar fi urma redusă, schematizată a razelor și reprezintă semnul oracular al marelui preot. Pentru Alexandru, ele constituie mărturia învestiturii sale cu o misiune sacrală, apotropaică. Or, în perspectiva luptelor duse de Ștefan cu turcii și cu tătarii – înțeleși ca semințiii iscate din afara istoriei și împotriva istoriei, marginale și nimicitoare, asimilate imediat în imaginarul românesc cu „căp-

cânii" –, acest exces ctitoricesc de mânăstiri și de biserici ar putea eventual avea, spuneam, și o interpretare apotropaică.

Considerând desfășurarea istorică a bătăliilor și a ctitoriilor lui Ștefan, constatăm că marele program ctitoricesc are loc între anii 1487 și 1504, după ce Ștefan consumase resursele eroice, războinice și – prin victoria sa de la Vaslui (1475), urmată de dezastrul otoman de după Podul Înalt (1476) – ajunsese să stabilească cu turcii un anume *status quo*. Analog efortului lui Alexandru, voievodul trasase astfel – atât geografic, cât și temporal – o limită: năvala otomană fusese stăvilită pentru un anume moment al istoriei, fusese „domesticită", îmblânzită printr-un tribut vărsat de Moldova, dar ea continua, evident, să amenințe teritoriul cu ocupația și cucerirea. După ce proiectul războinic își atinsese limitele, a urmat ridicarea unei incinte în alt chip protectoare, prin presărarea țării cu sanctuare închinate sfinților ce îl asistaseră pe voievod în luptele sale, oferindu-i victoria. Teritoriul Moldovei e lăsat astfel în paza lor, după modelul creștin al cetăților prevăzute cu metereze alcătuite din moaște proteguitoare. Legendarul, de partea sa, oferă perspectiva cauzală de nivel superior spunând că, *înainte de fiecare luptă*, voievodul alegea loc de mânăstire și că tocmai acest proiect ctitoricesc îi garanta victoria.

Un sacerdoțiu sublimat

Am adăuga în continuare un element relativ colateral: Ștefan este, în universul românesc, ultimul erou arhaic, s-ar putea spune. Mențiunea lui sacrală cu totul excepțională se datorește și acestui fapt, anume că el închide spița, *liniajul* arhaic al eroului sacral. Am insistat destul până acum asupra statutului său de *kșatriya*. Or, *kșatriya* reprezintă nu numai o funcțiune, ci și o demnitate învestită cu o misiune sacră permanentă, aceea de apărare, prin efort războinic, eroic, a unui „pământ sfânt", transcendent – pentru care diferitele teritorii vizibile sunt doar „chipuri" configurate în spațiu și în timp. Funcțiunea prin excelență *activă* a unui *kșatriya* are – față de acest model al „pământului sfânt" – dubla misiune de a-l apăra și de a întemeia ipostaze concrete ale sale: sanctuare.

Însă datul central al legendelor noastre este constituit, spuneam, de îmbinarea, până la conjuncție, a funcției de *kṣatriya* cu cea de *brahman*: o configurație esențială a sacrului în toată aria indo-europeană, modulată bineînțeles după loc, timp, etnie, în care primul rol – într-un anumit sens pivotal, cardinal – revine sacerdoțiului. *Sacerdos* e un personaj care asumă rolul de *purtător* și de *ministru* (oficiant, slujitor) al sacrului, înțeles în toate accepțiunile lui, dar centrat, în registrul vizibil, pe un rit sacrificial. Celelalte două funcțiuni sau straturi sociale (*varṇa* în India, dar care nu sunt de înțeles întotdeauna în forma extremă din sistemul castelor, strict și câteodată brutal formalizat) vin „după" *sacerdos*, „sub" el, în sensul că trebuie să derive din el și să se reîntoarcă la el pentru a-și extrage – mai ales în momentele de „criză", de nedumerire și de punere în joc a stabilității lor – autoritatea și substanța reală a funcției proprii de la nivelul prim, al sacerdoțiului. Ele trebuie să se refere la *sacerdos* ca la o anterioritate înțeleasă nu istoric ori cronologic, ci ontologic și axiologic.

Acest *sacerdos* – personaj sacral fundamental și suprem călăuzitor, referent maxim – se prezintă, am văzut, în prima versiune a întemeierii Putnei sub chipul unui *schimnic*, Daniil. Numele însuși ne poate orienta cu precizie înlăuntrul sensului legendei, căci în Vechiul Testament el se leagă de „judecata lui Dumnezeu"; purtătorul lui este indicat astfel drept situat în inima crizei și a discernământului. Sacerdotul apare aici în forma lui sublimată, dincolo de orice demnitate exterior recunoscută. Apare ca *schimnic*: figură, spuneam, a celui ce merge până la limita lumilor, care se retrage din această lume pentru a o anticipa, deja, pe cealaltă. Or, în tradiția ortodoxă, *schimnicul* constituie ultima treaptă (nu din punct de vedere instituțional și ierarhic, fiindcă nu e inclusă în nici o ierarhie) a *experienței itinerante*. Sihastrul reprezintă figura admirabil sublimată, stilizată, a sacerdoțiului, mai bine zis a purtătorului de sacru, a „pneumatoforului".

În narațiunea noastră, Daniil – legat de „judecata lui Dumnezeu", purtătorul de discernământ, de judecată a lui Dumnezeu, nu a oamenilor – devine un pol stabil în vâltoarea vicisitudinilor teri-

toriului Moldovei. De aceea e logic ca el să intre în legătură cu reprezentantul sau polul suveranității războinice (*kṣatriya*). Ni se pare absolut remarcabil felul în care Ștefan – referința maximă a instanței războinice – împlinește, în narațiune, toate actele, toate formele de recunoaștere și, mai ales, de dependență față de sacerdoțiu.

Etapele istorice ale monahismului

Revenind încă o dată la observația noastră asupra „freneziei ctitoricești" a voievodului moldav, simțim nevoia să îi situăm întemeierile monastice din unghiul raporturilor – diferite în funcție de etapa istorică – între *sacerdos* și celelalte structuri ale socialului. Propunem, în acest sens, o reflecție strictă, nu fantezistă, asupra ciclurilor după care se rânduiește tradiția monastică.

La originile ei prime, mânăstirea apărea ca înscriere, într-o formă comunitară și arhitectonică stabilită, a unei experiențe în primul rând spirituale, transcendente, experiența însăși a „lepădării de lume" (*de contemptu mundi*). Așezarea monahală era animată mai ales dinlăuntru, zidită, cum spune Petru, cu „pietre vii". De la această experiență directă, s-a ajuns apoi, în ce privește întemeierile monastice, la intervenția dominantă – în sensul pozitiv al termenului și câteodată extrem de eficace – a centrului instituțional. (Prima concepție a fost prezentă și s-a menținut cu rigoare mai ales în tradițiile răsăriteană și celtică.) Începând din veacurile al V-lea–al VI-lea, Biserica occidentală tinde să se concentreze foarte puternic pe Roma, modelându-se după traseele, încă prezente în memorie și în istorie, ale unui *imperium*. Ideea de *imperium* dădea formă unei misiuni necesare și benefice: aceea de a asuma ordinea și pacea de la un capăt până la celălalt al teritoriului pe care Biserica îl controla, îl stăpânea ori unde se impunea eventual, servindu-se câteodată de brațul secular (cazul lui Clovis ori Charlemagne). Până prin secolele al V-lea–al VI-lea (prin Benedict de Nursia ce îl precedă cu puțin pe papa Grigore Dialogul), a predominat și în Apus înțelesul viu al mânăstirii, de efort anticipând eschatonul. După această perioadă, spiritul Romei – centru instituțional, referință maximă ca „cetate sfântă" – își pune amprenta

pe întemeierile monastice. În ridicarea mânăstirilor intervine mai ales un act de voință instituțională, vizând totuși aceeași năzuință spirituală primă. Or, pe această linie, se manifestă în primul rând ctitori de tip *kṣatriya* (nu numai regi și împărați, ci și nobili în general), dar, ceea ce e admirabil în Occident, și o mare participare a poporului. Se clădea de-a lungul a sute de ani (ca pentru Notre-Dame la Paris, pentru domul din Milano și cel din Köln), obținându-se astfel o extraordinară coerență atât a comunității, cât și a formelor de artă eclezială.

În Răsărit, mânăstirile s-au format până în epoca lui Iustinian fără impuls instituțional, într-o libertate a experienței spirituale ce premergea efortului edificator. Însă începând cu el, într-o societate de acum înainte mai organizată și deci mai exigentă și mai dificilă ca funcționare, împăratul deținea mijloacele materiale și o mare putere de decizie în privința întemeierilor monastice. Fără a fi un act profan ori exterior, decizia intervenea totuși dintr-o altă zonă a creștinătății, dintr-o ordine ce era – normal sau excesiv – centrată pe suveran. Către sfârșitul Bizanțului apare chiar, cum am văzut, ideea unei instrumentalizări sociale a monahismului, el ajungând să fie definit drept *pneumatike phroura*, strajă spirituală a comunității, ceea ce constituia o misiune nu lipsită de ambiguități.

Finalmente, cele două funcțiuni vor suferi o adumbrire și o decadență față de sensul lor autentic: acesta fiind pentru *sacerdos* orientarea originară eschatologică, atingerea prin rit sacrificial sau prin alte modalități, a tărâmului transcendent; iar pentru suveran (și pentru *kṣatriya*, în genere), cel de a servi, de a asigura și a trece „în act", în „războiul văzut", realitățile aparținând de domeniul celuilalt („războiul nevăzut"). În Țările Române, decadența se instalează probabil, foarte sensibil, pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când domnitorul nu mai e un *kṣatriya*, ci un simplu administrator provenit din Fanar, pentru ca, odată cu veacul al XIX-lea, să se intre aici – așa cum mai de timpuriu s-a întâmplat în alte părți – sub domnia burgheziei: cea care nu mai putea admite și nici măcar concepe includerea fenomenului monastic în viața comunitară. Pentru mentalitatea burgheză, toate valorile, toate angajamentele

acestui statut, orientarea și forma lui de existență apăreau drept opuse, contradictorii față de noua ordine socială; reprezentau însăși negarea ei. Era, așadar, inevitabil să se ajungă la conflict, la o neînțelegere obiectivată, cristalizată, din care monahismul trebuia fatalmente să piardă. Dincolo de peripețiile istorico-politice, precum Revoluția Franceză și toate celelalte revoluții europene, culminând cu decizia exproprierii bunurilor monastice, excluderea sau neînțelegerea condiției monahale reprezenta doar un aspect în marea devenire a lumii care tindea să socializeze din ce în ce mai mult omul – așadar și religia.

Eroul sacral

Revenim, după această rapidă evoluție a statutului mânăstirii, la eroul nostru: Ștefan cel Mare e, pentru spațiul românesc, *eroul „arhaic"* prin excelență, „culminația" sa la sfârșitul unui ciclu în care istoria era încă vizibil plasmată de un proiect sacral.

Propunem aici, pentru interpretarea istoriei românești, o formă de cunoaștere deosebită aducând în discuție pe celălalt erou al universului românesc, pe Mihai Viteazul. Există între cei doi voievozi un raport poate nu de opoziție, ci de complementaritate: Mihai este, în spațiul românesc, primul erou modern și se manifestă ca un „condotier". El luptă sub impulsul unui geniu personal, acționează în interiorul unui spațiu geopolitic (alianța cu Rudolf al II-lea îl insera în coordonatele unui asemenea spațiu) și are un proiect contemporan Europei, al noii Europe ce avea să se realizeze curând. În 1648, după pacea westfalică, se realizează într-adevăr o unificare politico-războinică sub forma unui stat depinzând de acțiunea eroului condotier. Mihai a fost instrumentul unei asemenea unificări și campionul ei de o clipă, fiind el însuși un condotier de mare anvergură; ucis, de altfel, de un alt condontier. Am putea spune că scurta lui strălucire în istorie reprezintă o „efigie" a noului erou care, la un secol distanță de Ștefan, deschide un alt ciclu al istoriei: cel al exclusivei dominații de tip războinic, *kṣatriya*.

Revenim acum la ctitoria de excepție pe care o reprezintă Putna. Fiind aleasă ca loc de îngropare, ea constituie – spuneam – un loc cardinal, pentru că e destinată să devină *incinta de perpetuitate*, de prezență netemporală a domnitorului. Mormântul – în cazul acestui *kṣatriya* cu funcțiune complexă – nu e, pur și simplu, mausoleul somptuos al unei mari personalități, ci este destinat – în câmpul unei alte funcțiuni simbolice și emblematice – să îi asigure prezența după dispariția și trecerea sa în alt plan. Ajungem astfel la un alt model arhetipal, care nu revine decât anumitor eroi de tipul acesta. E vorba despre eroul arhaic, sacral, transcendent – un *kṣatriya* realizat (ceea ce nu e cazul lui Mihai Viteazul) –, un erou care, prin moartea lui, nu se șterge, nu se retrage definitiv; prezența lui continuă dăinuie, însă transpusă într-un fel de timp suspendat. Printre numeroșii reprezentanți ai acestui tip, i-am citat pe regele Arthur și pe Frederic Barbarossa, de cel din urmă legându-se un loc hermeneutic excepțional: împăratul este depus într-un mormânt alcătuit de o grotă în munte. Iată o izbitoare figură a centralității, ce desemnează retragerea, resorbția suveranului într-un nucleu supraistoric. Despre Frederic se spune *vivit, non vivit*, expresie concisă a unei funcții consumate, împlinite și simultan a prezenței neîntrerupte a eroului. O prezență care, prin moarte, nu e anulată, ci numai suspendată eschatologic.

De aici decurge importanța fundamentală a Putnei – ca un tabernacol, incintă sacră care manifestă în mod desăvârșit misiunea perpetuu operantă a unui *kṣatriya* autentic, *învestit* în ministerul său. Putna se oferă ca un loc hermeneutic de excepție, pentru că întemeierea acestui loc are, prin prezența eroului, un caracter eschatologic. De aceea, începutul are legătură directă cu sfârșitul și sfârșitul se reflectă deja, integral, în început. Iată rațiunea pentru care e atât de important să interpretăm, să pătrundem înțelesul, să deslușim hermeneutic înscrierea Putnei în legendarul întemeierii. Am încheia această secțiune spunând că „frenezia" ctitoriilor din partea unui asemenea *kṣatriya*, pe care am pomenit-o de câteva ori, ar putea avea, dincolo de funcțiunea concretă a întemeierii mânăstirilor – aceea de recunoștință, propițiatorie și apotropaică –, și un

alt rol: locul prezenței simbolice a eroului (ceea ce înseamnă prezență reală, dar pe alt plan) instituie un fel de strajă (*phrourá*) simbolică și activă între două tărâmuri, între două războaie: unul văzut, celălalt nevăzut. Recuperăm astfel valoarea integrală a acțiunii războinice care își primește înțelesul superior de la acel *polemos aoratos*, războiul nevăzut și interior.

Înțeles superior pentru că se precizează „la zenit", prin referință la sensul *urmei*, așa cum apare ea în centrul „mormântului gol" al lui Christos. Aici, giulgiul nedesfăcut reprezintă urma unui trup care a trecut. În genere, urma e prin excelență un loc al absenței. Or, moartea christică transformă absența – în forma ei cea mai gravă, definitivă, fără întoarcere care e moartea – în absență a absenței. Nimic mai durabil, mai cert – din punctul de vedere al realității noastre curente, tri-dimensionate – decât absența semnificată de un mormânt, absență pentru care nu mai există reversibilitate, ci care tinde, dimpotrivă, spre o mereu mai adâncă ștergere. Un mormânt, în sens obișnuit, nu mai e nici măcar o urmă: el acoperă, înghite totul. Or, urma christică plasată în mormântul gol introduce în lume constatarea deplină a lumii înseși drept mormânt – care se deschide, în acest moment, prin vidul „mormântului gol" semnificat și marcat de *urma trupului* lui Christos. Trupul lui a trecut prin moarte și astfel mormântul devine o trecere, nu un spațiu ocupat.

Un sanctuar participat

Trecem acum la însuși corpul narativ și legendar al întemeierii Putnei: foarte fericit ca structură, el e unul de natură, să spunem, tradițională, în sensul că autorul, depozitarul și transmițătorul lui e un subiect impersonal, singurul ce poate primi, poate asimila, poate interioriza și poate menține *viu* – prin variante și interpretări – sensul prezent în versiunea originală. Până foarte recent, în România nu a existat, decât fragmentar, o istoriografie critică aptă să analizeze legendele ca pe niște compensații psihologice ale unui popor obijduit, aflat „sub istorie", fără conștiința actului personal propriu, ale unui popor care, incapabil să construiască istorie,

se referă la un erou mitic pentru a-și explica devenirea. Avem, de aceea, privilegiul ca studiul hermeneutic să se înrădăcineze în materia primă, pură, vie a înțelegerii unui asemenea eveniment. Narațiunile întemeierii oferă aici o cunoaștere, o epistemologie nu reflectată psihologic, ci înalt simbolică, originară. Pentru întemeierea locului de perpetuitate al eroului, ni se prezintă două viziuni legendare foarte interesante de descifrat.

Prima introduce prezența aș zice „distanțată" a sihastrului.[20] Nu o prezență activă, ci o prezență *relevantă*, specifică *brahmanului*. O prezență care se leagă de acea primă formă de instituire a sanctuarului creștin – forma pură, originară – dinaintea întemeierilor istorice și instituționale. Ea precedă hibridizările succesive, datorate unor epoci dominate exclusiv de *kșatriya*, apoi de burghezie, unde mânăstirea devine element al ordinii sociale, apoi element perturbator și lipsit de sens, inutil și subversiv chiar. În această primă versiune, sihastrul apare ca personaj al unei foarte riguroase dramaturgii: fiecare moment al acestui scenariu ascunde un miez și un mănunchi de sensuri foarte precise din punct de vedere simbolic.

Sihastrul apare ca ultimul recurs al domnului destituit. Prin neputința de a respinge dușmanul care îi invadase întreg teritoriul, voievodul arată că își epuizase posibilitățile de luptă și, ca atare, el trebuie relansat în demnitatea sa de conducător războinic de către o instanță ce îl depășește. Nu mai e în stare să recupereze singur această demnitate și, în consecință, *kșatriya* revine la contemplativul pur, care e *distanțat* de efortul războinic. Ștefan nu poate aștepta de la acesta un ajutor la nivel sensibil. Însă sihastrul „îl primește" pe domn și îl recunoaște astfel ca pe cineva care e învestit cu o funcțiune ce nu și-a realizat încă deplin rostul, nu și-a consumat încă toate virtualitățile și de aceea trebuie să fie relansată, reluată, pentru a fi dusă până la capăt. Unele versiuni ale legendei

[20] Pentru ca cititorul să dispună de materia pe care se aplică analiza, redăm în anexa de la sfârșitul textului extrase din narațiunea „Ștefan Vodă și Turcii" (Șt. Teodorescu-Kirileanu, *op. cit.*, pp. 46–54), una dintre cele mai bogate versiuni ale primului scenariu pentru întemeierea Putnei – *n. ed.*

conțin chiar un prelungit dialog inițial în care, la întrebările sihastrului, Ștefan își arată identitatea, ceea ce e dovada explicită a acestui sens de „recunoaștere". Domnul trebuie să se *declare*, să se identifice cu funcția sa și, prin această identificare, să se regăsească pe sine. Această regăsire începe în chip foarte riguros, iar din punct de vedere tradițional perfect marcat, printr-o ascensiune: ca să vadă ceea ce are de reînceput, războinicul nu poate rămâne acolo unde se află; trebuie să-și depășească starea și, mai ales, trebuie să îl urmeze pe celălalt. Aici și acum, nu el are inițiativa, ci misteriosul contemplativ. Contemplativul e depozitar – dar în alt chip – al sensurilor pe care un războinic activ în lume nu le poate decât primi și dezvolta. Chiar dacă eroul posedă interior aceste sensuri într-un fel difuz și inerent, apar cazuri limită de destituire, aproape de epuizare – ca aici –, când el trebuie să reprimească aceste sensuri și le reprimește „în vârf" („se suiră amândoi pe vârful stâncii").

Însă pentru a primi ceea ce se comunică „în vârf", pentru a putea vedea și auzi, Ștefan trebuie să calce pe piciorul drept și apoi stâng al sihastrului. Sunt cunoscute ritualurile vechi, operante încă în anumite structuri pe care noi le-am numi șamanice sau magice, ritualuri constituite de inițiere, prin care se operează o *transmitere*. Acum Ștefan nu mai vede prin el însuși, ci doar după ce a intrat în comuniune, în legătură organică cu contemplativul. Acum vede „în mijlocul lucinei" copacul, vede axa, vede reprezentarea axei imuabile și inatacabile a lumii sub forma clasică a unui copac – paltin – în care ard o mulțime de lumini. Aceste lumini sunt deja însemnul vizibil al templului activ, al templului arzând, locuit de prezența divină sau reflectând-o prin analogie cu un rug aprins. Iată locul axial unde începutul e legat de consumare.

Latura dreaptă are în genere, în culturile tradiționale, o funcție legată de vederea transmundană, cea stângă de acustica lumilor de dincolo, sunetul fiind relativ inferior față de revelația vizuală. „Aceia nu sunt preoți, ci îngeri": e evidența foarte puternic transmisă a caracterului – o repetăm – transmundan, sacru al acestui loc care nu aparține – ca suscitare, ca apariție, ca răsărire – unui act intramundan, ci unui act metaistoric și metatemporal. Îngerii, fiind cei ce fac legătura între divin și uman, îngerii care ard și cântă

în acest loc sunt cei care, doar ei, oficiază aici și, în felul acesta, oferă rigoarea unei funcții care, încă o dată, nu aparține unei economii instituționale: „Nu sunt preoți, ci îngeri." Țin de un nivel de realitate mult mai esențială, pe care preoții pot să o urmeze, la care pot să participe, dar pe care nu pot să o instituie. „Pune gând la Dumnezeu să ridici mânăstire chiar pe locul copacului acestuia": axa nu poate fi spusă mai bine, mai limpede, mai riguros. „Ținându-te de cuvânt, vei izbândi nu numai în lupta aceasta, ci împotriva tuturor dușmanilor": aici nu mai este vorba de acele prime motivări ale construcției despre care vorbeam; e vorba de un angajament și de o învestitură. Nu e, pur și simplu, un act de mulțumire, de recunoștință, ci e un angajament care transcende întreg nivelul motivațiilor imediat inteligibile. Un angajament prin care Ștefan e reînvestit, relansat în funcția sa de *kṣatriya*. În virtutea angelofaniei axiale, domnitorul își redobândește demnitatea într-un mod situat nu numai la nivel istoric. Dacă la nivel istoric poate apărea traseul sângeros al succesiunii voievodale – mai peste tot, de altfel, prezent –, narațiunile de tip legendă îl dedramatizează ca pe o fatalitate subalternă, subsumată unei alte învestituri.

Adevăratul domnitor e conceput drept trecând dincolo de păcatele sau de scăderile personale, pentru că acționează în virtutea unei economii, a unei rânduieli, a unei motivații care trece dincolo de planul individual. El e învestit cu demnitatea unei funcțiuni pe care o onora și o făcea operantă și pe care o reia, o reîncepe acum, în momentul în care își găsește locul mormântului. Descoperindu-l, el e reînvestit prin angelofania secretă și își fixează singurul loc stabil, de perpetuă dăinuire; aici își poate reprimi învestitura, decurgând din acest nivel atemporal pe care a ajuns să îl atingă prin mijlocirea contemplativului.

Diacronia narațiunilor de întemeiere

Cealaltă versiune a legendei e oarecum complementară.[21] În fond, cele două vorbesc despre aceeași temă, însă sub două forme

[21] Este vorba despre scenariul întemeierii Putnei așa cum e redat de Ion Neculce, *O samă de cuvinte*, III: „Ștefan-vodă cel Bun, când s-au apucat să

narative, două structuri diferite. În prima, eroul războinic, aflat în postura de solicitant, revine la locul originar al puterii și al demnității sale. Relația sa cu transcendentul este mediată de contemplativ, de sihastru – personajul aflat în comunicare, în permanentă legătură cu cealaltă lume, într-o permanentă vedere a celeilalte lumi. În a doua versiune asistăm la o deplasare de nivel: se vorbește despre același act, dar într-o scenografie care nu pune în acțiune decât războinici, într-un scenariu de tip pur *kșatriya*. Aici domnul are a asuma demnitatea de *kșatriya* pur, necomplementat de instanța, sustrasă acțiunii, a contemplativului. Aici domnul are un rol central, singular, suprem.

În prima versiune întemeierea e văzută în mod riguros arhetipal – adică plasată în punctul unde ctitoria voievodală își are adevăratul sens și adevărata rădăcină metaistorică, care nu pot fi transmise războinicului decât printr-un fel de dramaturgie, aș spune *operativă*, de tip parainițiatic. Ni se înfățișează modalitatea de a-i *transfera* domnitorului – printr-un foarte semnificativ ritual – capacitatea de participare la sanctuarul angelic, metaspațiul de unde va emerge viitoarea Putnă.

Prima formă narativă pune în scenă momentul *participativ* la metaspațiul angelic și aparține, de aceea, în mod pur *brahmanului*: ca realitate, ca funcțiune, dar mai ales ca *percepție*. Contemplativul, sihastrul, e cel care participă direct la metaspațiul semnificat de copacul luminos, de axă și el îl aduce pe voievod în stare să participe, la rândul său, la puterile, la capacitățile acelui loc.

---

facă mânăstirea Putna, au tras cu arcul Ștefan-vodă dintr-un vârvu de munte ce este lângă mânăstire. Și unde au agiunsu săgeata, acolo au făcut prestolul în oltariu [...] Pus-au și trei boiernași de au tras, pe vătavul de copii și pre doi copii de casă. Deci unde au căzdut săgeata vătavului de copii au făcut poarta, iar unde au căzdut săgeata unui copil din casă au făcut clopotnița. Iar un copil de casă dzicu să fie întrecut pe Ștefan-vodă și să-i fi căzdut săgeata într-un delușel ce se cheamă Sion, ce este lângă mânăstire. Și este sămnu un stâlp de piatră. Și dzic să-i fi tăiat capul acolo. Dar întru adevăr nu se știe, numai oamenii aşe povestescu. Fost-au și bisericuță de lemnu întru acel delușel și s-au răsipit, fiind de lemnu. Și aşe au fost făcut mânăstirea de frumoasă, tot cu aur poleită [...]" – *n. ed.*

Corelația imediată a celor două versiuni (etape, forme, figuri narative) e de tipul sincroniei, pentru că ambele tratează despre un același loc și act fondator. Cu toate acestea, dacă suntem atenți, observăm și o relație de tip *diacronic*, semnificând un parcurs. Prima narațiune fixează – repet – *locul participat* al întemeierii ce va trebui apoi să treacă în realitate, să fie „realizat" în datul unanim, istoric. A doua versiune reprezintă tocmai diacronia, trecerea de la acest moment metaistoric la realizarea concretă, materială a sanctuarului – caracterul material referindu-se nu numai la construirea propriu-zisă, ci și la ritualul de fixare a locului. Ajungem astfel la operația, la ritualul de tip *kșatriya*. Dacă în primul caz sacerdotul era personajul principal, în al doilea caz actorii sunt exclusiv de tip războinic. Corelația celor două scenarii are, după mine, o extrem de subtilă, absolut excepțională finețe de modulare, de sugestie, de *deschidere* – fără operațiuni narative explicite. În al doilea scenariu, deschiderea de sensuri e oferită prin figura copilului de casă care este adevăratul „transgresor", comunicant cu metaspațiul dezvoltat în prima versiune.

Transgresorul

Aici, dramaturgia e adaptată, spuneam, unui scenariu pur *kșatriya*, în care rolul principal îl deține voievodul, un rol principal atât de extrem încât, dată fiind tentativa de a fi atotstăpânitor, se vede contestat. În virtutea structurii narative se operează o critică a centralității domnitorului, războinicului, suveranului. El se găsește la un moment dat contestat, ca element dominant, de cel care transgresează inițiativa și viziunea voievodului despre mânăstire, despre instituirea ctitoriei în cauză. Asistăm la un scenariu tot foarte riguros tradițional și revelator, care aduce în scenă tragerea cu arcul.

În toate marile întemeieri operate de *kșatriya*, e necesar un instrument războinic cu funcțiune sacrală care să însemne locul. Funcția, în sine, a armei e sacrală: sabia nu e făcută să despice corpuri, ci să discearnă, să pătrundă la încheietura dintre suflet și duh, potrivit Sfântului Pavel. A discerne – aceasta e funcția sabiei

și ea apare foarte riguros la Alexandru cel Mare: el ia în stăpânire lumea la Gordium, unde discerne, unde separă – prin tăierea nodului – osia de car, dovedind că a înțeles mecanismul lumii și al istoriei, că l-a „discernut". Sabia are puterea acestui discernământ. Cu lancea și săgeata, intrăm într-un alt domeniu simbolic al armei marcate de sens: e vorba despre arma de lansare (*arme de jet*), aceea care poate merge dincolo de cel ce o mânuiește. De aceea, lancea poate fi într-un anume fel întrebuințată pentru a face sensibil traseul pe care o instanță supramundană îl întipărește pe locul viitoarei ctitorii (așa cum Constantin trasează cu lancea incinta viitoarei sale cetăți, fiind condus de o putere nevăzută). Lancea poate fi interpretată ca un *calam*[22], pentru că înscrie o configurație pe teritoriul „alb", nesemnificat încă al viitoarei fundații. Lancea nu e, în primul rând, o armă care ucide, ci care operează un fel de învingere a locului, în sensul punerii lui în formă, al modelării și al organizării lui. Săgeata are o altă semnificație, superioară față de cea a altor arme, fiindcă ea poate *uni* ceea ce este aproape cu ceea ce este infinit de departe. (Aceasta este chiar definiția pentru semnul zodiacal al Săgetătorului.) Ștefan fiind ctitorul Putnei și, mai ales, ctitoria aceasta fiindu-i asociată într-un mod cu totul aparte, el este cel care, în mod normal, domină actul întemeierii. Or, dacă în prima versiune am întâlnit funcția, declarată în mod explicit, a sihastrului, a contemplativului, aici ea se manifestă voalat, ascuns, criptic, sub forma misteriosului Sion.

Denumirea lui e atât de neașteptată, încât nu poate fi altceva decât semnul unei intenții explicite. Sion este singurul personaj pe care legenda îl numește, iar numele său nu e unul de persoană, ci de toponimie sacră. Aici nu se poate ezita în decelarea unei structuri intenționale care face prezent sanctuarul superior al Sionului. Dacă în prima narațiune am fost confruntați cu *locul unei viziuni*, cu un „munte Moria", aici avem de a face cu cea de a doua destinație

---

[22] *Calam*: în arabă, „trestie", instrument de scris și de trasare. Calamul suprem este, în tradiția islamică, instrumentul cu care Dumnezeu înscrie toate destinele și desfășurarea întregii lumi pe suportul universal al creației, pe „Tabla Păzită" – *n. ed.*

a aceleiași înălțimi: loc al templului care oferă un sălaș stabil Prezenței divine (*Shekina*). Aceste modulări simbolice sunt, sub modesta lor aparență, magistrale, geniale. Ne aflăm aici în fața aceleiași depășiri a funcției de *kșatriya*, ceea ce ne arată că superioritatea nu aparține ctitorului declarat – care face o foarte frumoasă clădire, impozantă, vizibilă, pentru dăinuirea lui perenă, menită să străbată istoria. Or, chiar acest nivel este aici relativizat printr-o dublă transgresiune.

Prima transgresiune privește însăși topologia: Putna, așa de strălucitoare, bogată, somptuoasă, având pe deasupra calitatea unui nou sediu, a unui nou „scaun" al domnului – și al funcției sale –, nu atinge, nu realizează totuși nivelul cel mai înalt al locului sacru. Chiar acest amplasament e transgresat; forma și strălucirea sa sunt depășite; se arată într-un sens foarte precis simbolic că traseul întemeierii merge mai departe și ajunge la Sion, că atinge – prin virtutea săgeții și a misteriosului arcaș – locul superior. Ctitoria voievodală e lăsată în urmă și relativizată.

Față de o Putnă incontestabilă, reală, neanulată și nescăzută în importanța ei, dar corect așezată la nivelul exoteric la care se reduce sau se limitează domnitorul, sanctuarul descoperit de Sion e cel esoteric, e sanctuarul de sus, sanctuarul înalt care depășește limitările sensibile, istorice și chiar cele legate de un proiect eschatologic, metaistoric. Or, arcașul Sion descoperă și instituie sanctuarul superior în virtutea unei funcțiuni ascunse, criptice, într-un anumit fel „inclasabile": numele său îl definește foarte limpede ca reprezentant al unei asemenea funcțiuni. Sion transgresează limita topografică realizată de domnitor și, în același timp, operează o altă transgresiune care are, de data aceasta, o valoare etică sau, mai bine spus, simbolic personalizată: Sion îl întrece pe domn în măiestria, în capacitatea, în dominația lui războinică. Sion îl „excedează" pe domn în toate sensurile cuvântului.

Personajul se arată în acest fel ca ținând de un *alt* plan și, ca atare, el constituie un soi de „pandant", de echivalent al contemplativului – absent din câmpul unui ritual de tip pur *kșatriya*. Sion e instanța care depășește excelența exoterică a unui monarh

activ istoric, chiar dacă învestit cu o misiune sacrală. Nu îl depășește ca acel sihastru, a cărui superioritate e recunoscută, respectată, invocată în virtutea tărâmului transcendent pe care îl reprezintă explicit. Aici depășirea însăși e criptică, ascunsă, esoterică.

De aceea, domnitorul nu poate înțelege superioritatea unei asemenea funcțiuni esoterice și e „excedat". Nu o poate înțelege, pentru că se situează pe purul plan al puterii date de funcția regală, pentru că, în cadrul unui ritual integral *kṣatriya*, el socotește că are a asuma poziția suverană, a celui mai înalt. Uciderea copilului de casă are, în consecință, o valoare complexă, o semnificație multiplă. Se poate interpreta în imediat ca fiind urmarea unei iritări și pedepsirea, de multă vreme acceptată în codurile cavalerești de pretutindeni, a unui vinovat de a-l fi ofensat pe suveranul său, explicație perfect coerentă și legitimă. Situația e tratată, cu o admirabilă constanță, în toate tradițiile cavalerești – celtice, provensale, bretone, germanice: actul unui vasal care a întrecut pe suzeranul său și, ca atare, l-a umilit, l-a restrâns și care poate teoretic – au fost relatate cazuri în cronici și povestiri – deveni primejdios, subversiv, un atare act trebuie sancționat și personajul eliminat.

Pe de altă parte, prin moarte, Sion își „confirmă" actul; uciderea e o confirmare sacrificială pentru instituirea unui sanctuar mai înalt decât Putna. „Realizând" un sanctuar superior Putnei voievodale, el nu mai putea să coexiste pe același plan cu domnitorul. Trebuia să treacă dincolo, acolo unde ajunsese săgeata lui: în Sion, în transcendent.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANEXĂ:
EXTRASE DIN NARAȚIUNEA „ȘTEFAN VODĂ ȘI TURCII"[23]

„Cum văzu că Turcii învinș și că mai mult nu-i chip de scăpare, [Ștefan] începu a alerga încolo și încoace în fuga calului, ca și când ar fi voit să scoată din fundul pământului o oaste nouă, o oaste mai puternică și mai odihnită de cum era ceea ce s'a fost rezleț it prin desișurile și văgăunile munților. Și așa, neștiind singur ce face, să porni prin pădurile de sub poalele munților și se duse într-o fierbințeală, cât timp s'a fi dus, până ce a agiuns într'o lucină nu departe de satul de astăzi, Putna... Și cum sta el aici, dus pe gânduri asupra celor ce i s-a întâmplat, privind din când în când încolo și încoace prin întunericul nopții... iată că se vede zarea unei lumine licărind prin crengile unor copaci. Voind să știe ce fel de lumină e aceea și cine poate să locuiască în niște locuri așa de sălbatice, cum era pe timpul acela locul..., se îndreptă în partea aceea dincotro se zărea lumina. Iară după ce se apropie, ce să-i vadă ochii?... o stâncă mare, încungiurată de giur împregiur cu copaci cine știe de câți veci, cu partea despre miază-noapte și răsărit împlântat adâncă în coastele unui deal, iară cea despre amiază-zi și asfințit săpată de sus și până gios cu dalta... Aceasta era Casa sau Chilia de piatră, care și până astăzi se poate vedea pe malul drept al pârăului Viț eul, nu departe de satul Putna. Ștefan Vodă, cum văzu stânca asta și lumina ce lucea dintr-însa, îndată se pricepu că nu poate fi o stâncă de rând... Iată că dă de-o ușă și cum dete cu ochii de ușa aceea se duce și bate într-însa... Un glas dinăuntru întrebă:

— Cine-i acolo?

---

[23] Șt. Teodorescu-Kirileanu, *op. cit.*, pp. 46–54 – *n. ed.*

— Eu sunt! spuse Ștefan.

— Și cine ești tu?

— Ștefan Vodă.

— Nu se poate!

— De bună seamă.

— Și dacă întru adevăr ești tu Ștefan Vodă, spune-mi ce cauți prin aceste locuri pustii?

Greu îi pica lui Ștefan Vodă să răspundă la această întrebare neașteptată... Ce să facă? Să se mărturisească unei ființe necunoscute, ori să încalece pe cal și să se ducă unde l-a duce el numai să n-aibă a rosti cuvântul învins, pe care nu-l mai rostise niciodată până atunci...

— Ce să caut? Află, oricine vei fi, că sunt bătut de Turci și acuma fug de dânșii! Te rog dară să fii așa de bun și să mă primești de mas, căci noaptea aceasta-i întunecoasă, pare că mai întunecoasă decât toate nopțile de până acuma și eu nu știu încotro s-o apuc și să mă duc prin codrii în care am intrat...

— Ștefan Vodă să fie bătut de Turci? Asta nu-i cu putință, zi mai bine că ești altcineva, iar nu Ștefan Vodă cel viteaz, și-atunci mai degrabă te-oi crede și ți-oi da drumul înuntru!

— Bine-ar fi când altul ar fi aici în locul meu, dar durere... de data asta norocul m-a părăsit și acuma mă aflu unde nici nu m-am gândit!

Sihastrul..., cum a auzit că streinul ce a bătutu la ușa lui îi Ștefan Vodă îndată i-a deschis ușa și l-a poftit înuntru. [...]

A doua zi demineața, cam pe timpul acela când intră preoții la utrenie (în alte variante «la miezul nopții» – *n. ed.*), Sihastrul trezi pe Ștefan din somn, ieși cu dânsul afară, se suiră amândoi pe vârful stâncii, în care era săpată chilia și după asta arătând cu mâna spre asfințit, îl întrebă, zicând:

— Uită-te în sus, vezi ceva?

— Nu văd nimică! răspunse Ștefan spre locul arătat.

— Calcă pe piciorul meu drept! zise Sihastrul.

Ștefan la început nu pre vre, însă mai pe urmă tot a călcat pe picior să vadă ce are să se întâmple.

— Vezi acuma ceva?

— Văd!

— Ce vezi?

— Văd! – răspunse Ștefan arătând cu degetul – colo în mijlocul lucinei celeia un copaciu mare, iar în copaciu văd arzând o mulțime de lumini.

Copaciul acela era un paltin foarte gros și înalt și el se afla tocmai pe locul unde este astăzi mânăstirea Putna.

— Da' auzi ceva? întrebă iarăși Sihastrul.

— Nu aud nimică.

— Calcă pe piciorul meu cel stâng.

Ștefan făcu și de data asta cum i-a spus Sihastrul.

— Acum auzi ceva?

— Aud!

— Ce auzi?

— O cântare. Dar nu știu preoți sunt aceia, ce cântă, ori îngeri, că mai dulce, mai plăcută, mai frumoasă cântare decât asta n-am mai auzit de când sunt.

— Aceia nu sunt preoți, ci îngeri, răspunse Sihastrul.

— Mi-am închipuit eu că aceea nu poate să fie cântare de preoți, ci numai de îngeri.

— Știi una, Măria Ta, pune gând la Dumnezeu că în lucina, unde se aude cântarea ce-ai auzit-o, îi face o mânăstire al cărei pristol să fie tocmai acolo unde este acum copaciul în care ard luminile. Și dacă îi pune acest gând la Dumnezeu ținându-te de cuvânt, poți merge în voia cea bună să te bați nu numai cu Turcii, care te-au învins acuma, ci și cu mulți alți dușmani și lasă dacă nu-i vei învinge pe toți."

CUPRINS

O metodă de studiere a experienței spirituale de Anca Manolescu . 5
Notă asupra ediției 15

I. EXPERIENȚA SPIRITUALĂ

Experiența spirituală și limbajul său.
Tradiția creștină 21
Experiența spirituală și limbajul său.
Creștinism și islam 195

II. COMENTARII
ASUPRA UNOR PIESE DE ARTĂ SACRĂ

Problema artei sacre 255
O capelă bizantină în Houston 262
Spațiul iconic 266
Tapiseria paraguayană. Priviri și reflecții 270
Două piese de artă tradițională: privire și descifrare 275
Enigma unei cruci spaniole 278
Priviri asupra unei patene bizantine 291
Porumbelul Duhului Sfânt 302

III. COMENTARIU
ASUPRA UNOR NARAȚIUNI TRADIȚIONALE

Ștefan cel Mare: de la „narațiunea inițiatică"
la „sanctuarul superior". Interludiu hermeneutic
pe marginea unei culegeri de legende românești 307
Anexă: extrase din narațiunea „Ștefan Vodă și turcii"..... 354

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor
HORIA GĂNESCU

Tehnoredactor
LUMINIŢA SIMIONESCU

DTP
MIHAELA BISCĂREAN
DAN DULGHERU

Corector
MARILENA BĂLĂŞEL

Apărut 2008
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la C.N.I. „CORESI" S.A.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Într-o primă instanță, tema experienței spirituale se referă la evenimente personale, secrete și, la limită, incomunicabile, privind *individul* în specificitatea sa irepetabilă. Dar rațiunea unei asemenea experiențe constă în depășirea nivelului individual, într-o realizare personală a *universalului*. Cum poate prinde studiul componenta individuală și ținta trans-individuală ale experienței spirituale, subiectivitatea umană care o găzduiește și orizontul obiectiv al împlinirii ei? Cum poate îmbina studiul datoria de rigoare a disciplinelor academice și interpretarea participativă, creatoare, din interior, a datelor invocate? Textele adunate în acest volum ne dau un convingător răspuns.

În acord cu o atitudine tradițională bine reprezentată, André Scrima consideră că una dintre aventurile spirituale cele mai riguroase este cea hermeneutică. Asociind experiența spirituală cu interpretarea Textului sacru, André Scrima situează tematica celei dintâi în mediul ei propriu, ca acces la realități de ordin *universal*.

ANCA MANOLESCU

ISBN 978-973-50-1915-0

BCU IAȘI / CENTRA